RENÉ GUÉNON

OMUL ŞI DEVENIREA SA DUPĂ VÊDÂNTA



ANTET

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GUÉNON, RENÉ/Omul şi devenirea sa după Vedanta/
René Guénon; trad.:Teodoru Ghiondea;
Bucureşti: Herald, 2012
ISBN 9789731112688
I. Ghiondea, Teodoru (trad.)
294

René Guénon
L'Homme et son devenir selon le Vedānta
Les Éditions Traditionnelles
Paris, 1941

Colecția
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare" (*alethèia*); iubirea de Adevăr (*philosophia)* era măsura Înțelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridica ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă" Veşnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr i-a îndemnat pe oameni să îl *ne-uite*, ca Unul şi Unic, etern... şi astfel s-a născut *Philosophia perennis!*

Coordonatorii colecției:
FLORIN MIHĂESCU şi TEODORU GHIONDEA

RENÉ GUÉNON

Omul și devenirea sa după Vedānta

Traducere din limba franceză:
TEODORU GHIONDEA

EDITURA HERALD
Bucureşti

ALTE CĂRŢI DE RENÉ GUÉNON LA EDITURA HERALD:

Autoritate spirituală şi putere temporală
Demiurgul şi alte studii tradiţionale
Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse
Marea Triadă
Metafizică şi cosmologie orientală
Scurtă privire asupra iniţierii
Iniţiere si realizare spirituală

ÎN CURS DE APARIȚIE:

Simbolismul crucii
Stările multiple ale fiinţei

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu

Lector:
Sanda Albu

CUVÂNT ÎNAINTE

În mai multe rânduri, în lucrările noastre precedente, am anunțat intenția de a oferi o serie de studii în care să putem, după caz, fie să expunem direct anumite aspecte ale doctrinelor metafizice ale Orientului, fie să adaptăm aceste doctrine în modul cel mai inteligibil și mai profitabil, dar rămânând totdeauna cât mai fidel posibil spiritului lor. Lucrarea de față este prima din seria de studii: vom lua ca punct de vedere central pe acela al doctrinelor hinduse, pentru motive pe care le-am arătat deja, și în special al Vedāntei, care este ramura cea mai pur metafizică a acestor doctrine. Dar trebuie înțeles bine că aceasta nu ne împiedică să facem, de câte ori va fi nevoie, apropieri și comparații cu alte teorii, oricare ar fi proveniența acestora, și că, în special, vom face referire la învățăturile altor ramuri ortodoxe ale doctrinelor hinduse în măsura în care, în anumite privințe, vor preciza sau completa aspectele proprii Vedāntei.

Va fi nefondat eventualul reproș pentru acest mod de a proceda întrucât intențiile noastre nu sunt cele ale unui istoric; o spunem încă o dată, în mod expres, că dorim să realizăm o lucrare de înțelegere și nu una de erudiție, și că ceea ce ne interesează, în mod exclusiv, este adevărul ideilor. Dacă am găsit potrivit să expunem aici referiri precise, aceasta este pentru motivul că nu avem nimic în comun cu preocupările speciale ale orientaliștilor. Noi dorim să arătăm prin aceasta că nu inventăm nimic, că ideile pe care le expunem au o sursă tradițională și furnizează în același timp mijlocul, celor care vor fi capabili, de a se raporta la textele în care vor putea afla indicații complementare, căci trebuie spus că

nu avem pretenţia de a face o prezentare completă la modul absolut, chiar dacă este vorba doar de un aspect sau element determinat al doctrinei.

În ceea ce priveşte realizarea unei expuneri de ansamblu, aceasta este un lucru imposibil: sau ar fi o lucrare interminabilă, sau va trebui expusă într-o formă atât de sintetică încât ar fi perfect incomprehensibilă pentru un occidental. În plus, ar fi greu să se evite, într-o lucrare de acest gen, aparenţa unei sistematizări care este incompatibilă cu trăsăturile esenţiale ale doctrinelor metafizice; nu ar fi, desigur, decât o aparenţă, dar nu ar fi mai puţin cauza inevitabilă a unor erori extrem de grave, cu atât mai mult cu cât occidentalii, datorită obişnuinţelor mentale, sunt înclinaţi să vadă „sisteme" chiar acolo unde nu poate fi vorba despre aşa ceva. Este important să nu se dea ocazia unor asimilări nejustificate, care nu sunt o raritate la orientaliştii germani, în mod special; şi este mai bine să ne abţinem de a expune o doctrină decât să contribuim la denaturarea ei, chiar dacă ar fi din stângăcie.

Există din fericire un mijloc de a scăpa de acest inconvenient: este acela de a nu trata decât un singur aspect mai mult sau mai puţin definit al doctrinei, afară de a trata, apoi, alte puncte care să facă obiectul altor studii distincte. De altfel, aceste studii nu vor risca niciodată să devină ceea ce erudiţii şi „specialiştii" numesc „monografii", căci principiile fundamentale nu vor fi niciodată pierdute din vedere iar punctele secundare nu vor trebui să apară decât ca aplicaţii directe sau indirecte ale acestor principii din care totul derivă; în ordinea metafizică, care se referă la domeniul Universalului, nu va fi loc pentru „specializare".

Trebuie să înţelegem acum pentru ce noi nu luăm ca obiect propriu al prezentului studiu decât natura şi constituţia fiinţei umane: pentru a face inteligibil ceea ce avem de spus, va trebui să abordăm alte aspecte care, la prima vedere, pot părea bizare în acest context, dar întotdeauna privim lucrurile din această perspectivă. Principiile au, în sine, o importanţă care depăşeşte imens orice aplicaţie pe care o putem face; dar nu este mai puţin legitim să le expunem, în măsura în care se poate, în raport cu una sau alta dintre aplicaţii, şi acesta este un procedeu care are

multe avantaje din multe puncte de vedere. Pe de altă parte, numai în măsura în care raportăm la principii o problemă, oricare ar fi aceasta, va fi tratată din punct metafizic; aceasta nu trebuie uitat niciodată dacă vrem să fim riguroşi din punctul de vedere al metafizicii adevărate, şi nu din acela al „pseudo-metafizicii" în maniera filosofilor europeni.

Dacă am ales să prezentăm în primul rând aspectele relative la fiinţa umană, aceasta se întâmplă nu pentru că acestea au, din punct de vedere metafizic, o importanţă excepţională, căci, acest punct de vedere fiind degajat esenţial de toate contingenţele, cazul omului nu apare niciodată ca un caz privilegiat; dar începem cu el deoarece aceste aspecte au fost abordate de noi pe parcursul precedentelor lucrări, şi era necesară o completare pe care o vor găsi aici. Ordinea pe care am adoptat-o pentru studiile care vor urma va depinde, în mod egal, de circumstanţe şi va fi într-o mare măsură determinată de consideraţii de oportunitate. Credem util să o spunem de pe acum, ca nu cumva să existe persoane care să fie tentate să găsească aici o ierarhizare, fie în ceea ce priveşte importanţa problemelor, fie în legătură cu dependenţa lor; ar însemna să ne atribuie o intenţie pe care nu o avem deloc, iar noi ştim cât de uşor se produc asemenea neînţelegeri, şi pentru aceasta am procedat la prevenirea de fiecare dată când ni s-a ivit ocazia şi a stat în puterea noastră.

Mai este un punct care ne interesează prea mult ca să-l trecem sub tăcere în aceste observaţii preliminare, punct asupra căruia am dat explicaţii suficiente în alte lucrări precedente; dar am constatat că nu toţi au înţeles; trebuie totuşi insistat. Iată: cunoaşterea adevărată, singura pe care o avem în vedere, nu are decât foarte puţine raporturi, dacă are, cu cunoaşterea „profană"; studiile de această categorie nu sunt în niciun fel o pregătire, chiar de departe, pentru a aborda „Ştiinţa sacră", şi adesea sunt chiar un obstacol, datorită deformării mentale adesea iremediabilă, care este consecinţa cea mai obişnuită a unei anumite educaţii.

Pentru doctrine ca acelea pe care le vom expune, un studiu întreprins „din exterior" nu ar fi de niciun folos; nu este vorba despre istorie, am mai spus-o, şi nici despre filologie sau de litera-

tură; şi vom adăuga, cu riscul de a ne repeta într-un mod pe care unii îl vor considera fastidios, că nici de filosofie nu poate fi vorba. Toate aceste lucruri fac parte din această ştiinţă pe care o calificăm drept „profană" sau „exterioară", nu din dispreţ, ci pentru că aceasta este în realitate; nu credem că ne interesează să fim pe placul unora sau al altora, ci de a spune ceea ce este şi de a atribui fiecărui lucru numele şi locul pe care le au şi le ocupă în mod firesc, natural. Nu pentru că „Ştiinţa sacră" a fost caricaturizată în occidentul modern de impostori mai mult sau mai puţin conştienţi, despre care este bine să ne abţinem să vorbim şi decât să-i contrazicem mai bine să-i ignorăm; dimpotrivă, afirmăm sus şi tare nu numai că aceasta există, dar că este singura de care înţelegem să ne ocupăm.

Cei care vor vrea să se raporteze la ceea ce am spus mai înainte despre extravaganţele ocultiştilor şi ale teozofiştilor, vor înţelege imediat că lucrul despre care este vorba e cu totul altceva şi că aceşti oameni nu pot fi pentru noi decât simpli „profani" şi chiar dintre cei care îşi agravează situaţia precară căutând să treacă drept ceea ce nu sunt, ceea ce constituie unul din motivele pentru care considerăm necesar să arătăm zădărnicia pretinselor lor doctrine de fiecare dată când se iveşte ocazia.

Ceea ce spunem trebuie de asemenea să facă să se înţeleagă faptul că doctrinele despre care ne propunem să vorbim refuză, ca să spunem aşa, orice tentativă de „vulgarizare"; ar fi ridicol să încercăm să „punem la dispoziţia oricui", aşa cum se spune des în zilele noastre, concepţii care nu pot fi destinate decât unei elite şi a proceda astfel este cel mai sigur mijloc de a le deforma. Am explicat în altă parte ce înseamnă pentru noi elită intelectuală, care ar fi rolul ei dacă s-ar constitui cândva în Occident şi cum studiu real şi profund al doctrinelor orientale este indispensabil pentru a pregăti formarea sa. În vederea acestui lucru, ale cărui rezultate nu se vor face simţite decât în timp, credem că trebuie să expunem anumite idei pentru cei care sunt capabili să le asimileze, fără a le produce nicio modificare sau simplificare, specifice „vulgarizatorilor", şi care merg în întâmpinarea scopului pe care ni l-am propus. Nu doctrina trebuie să se coboare şi să se restrângă

pe măsura înțelegerii reduse a celor mulți; ci aceștia trebuie să se ridice la înțelegerea doctrinei în puritatea ei integrală și numai în acest fel se poate forma o elită intelectuală adevărată. Dintre cei care primesc o asemenea învățătură, fiecare înțelege după măsura sa și o asimilează mai mult sau mai puțin complet, mai mult sau mai puțin profund, în funcție de propriile posibilități intelectuale; astfel operează în mod normal selecția fără de care nu am putea avea o adevărată ierarhie.

Am mai spus aceste lucruri, dar era necesar să le amintesc înainte de a întreprinde o expunere propriu-zis doctrinară; și este cu atât mai puțin inutil să le repetăm cu insistență cu cât ele sunt mai străine de mentalitatea occidentală actuală.

CAPITOLUL I

GENERALITĂŢI DESPRE VEDĀNTA

Vedānta, contrar opiniilor care s-au format în rândul orientaliştilor de-a lungul timpului, nu este nici o filosofie, nici o religie, nici ceva intermediar, care să participe la una sau la cealaltă. Este o greşeală dintre cele mai grave să consideri această doctrină sub unul dintre aceste aspecte, condamnându-te de la început la o neînțelegere totală; aceasta înseamnă a te arăta complet străin adevăratei naturi a gândirii orientale, ale cărei moduri sunt cu totul altele decât cele ale gândirii occidentale, nelăsându-se închisă în aceleaşi cadre.

Am explicat într-o lucrare recentă anterioară că religia, dacă dorim să luăm în considerare acest cuvânt în sensul propriu, este un lucru cu totul occidental; nu putem aplica acelaşi termen la doctrinele orientale fără a-i extinde abuziv semnificația, în aşa fel încât devine total imposibil a-i da o definiție cât de cât precisă. În ceea ce priveşte filosofia, ea este un punct de vedere strict occidental şi, de altfel, mult prea exterior față de cel religios, deci şi mai îndepărtat de ceea ce este cu adevărat; este, cum am mai spus, un fel de cunoaştere esențialmente „profană", când nu este pur iluzorie, şi mai cu seamă când luăm în considerare ceea ce este filosofia modernă, nu ne putem reprima ideea că absența ei în cadrul unei civilizații nu are nimic regretabil. Într-o carte recentă, un orientalist afirma că „filosofia este pretutindeni

filosofie", ceea ce deschide larg poarta oricăror asimilări, inclusiv cele împotriva cărora autorul protesta pe bună dreptate de altfel. Ceea ce noi contestăm este tocmai faptul că există filosofie pretutindeni; și refuzăm să considerăm „gândire universală", după expresia folosită de autor, ceea ce nu este în realitate decât o modalitate de gândire cu totul specială.

Un alt istoric al doctrinelor orientale, recunoscând totuși, în principiu, insuficiența și inexactitatea etichetelor occidentale care pretinde că se impun aici, declara că nu vede niciun mijloc de a depăși această situație, dar le folosea mai departe ca oricare din predecesorii săi. Lucrul ni s-a părut cu atât mai ciudat cu cât, în ceea ce ne privește, noi nu am simțit nici cea mai mică nevoie de a face apel la această terminologie filosofică, care, chiar dacă nu era greșit aplicată, așa cum se întâmplă adesea în atare situații, are inconvenientul de a fi respingătoare și inutil complicată. Dar nu dorim să intrăm în amănunte; ținem numai să arătăm, prin aceste exemple, cât este de dificil pentru unii să iasă din cadrele „clasice" în care le-a închis mintea educația occidentală pe care au primit-o.

Revenind la *Vedānta,* vom spune că trebuie, în realitate, să vedem în ea o doctrină pur metafizică, deschisă nelimitat spre posibilități de concepere, și că, prin urmare, nu se poate acomoda în niciun fel cu limitele mai mult sau mai puțin înguste ale unui sistem oarecare. Există, deci, din acest punct de vedere, o diferență profundă și ireductibilă, o diferență de principiu cu tot ceea ce europenii desemnează cu numele de filosofie. Ambiția dovedită de toate concepțiile filosofice, mai ales de cele moderne, care împing la extrem tendința individualistă și căutarea originalității cu orice preț, ca o consecință, este aceea a constituirii în sisteme definite, închise, adică în mod esențial relative și total limitate. În fond, un sistem nu este altceva decât o concepție închisă, ale

cărei limite mai mult sau mai puțin strâmte sunt în mod natural determinate de „orizontul mental" al autorului. Or, pentru metafizica pură orice sistematizare este în mod absolut imposibilă, căci pentru ea tot ce este de ordin individual e cu adevărat inexistent, ea fiind total degajată de orice relativitate, de orice contingențe, filosofice sau de alt gen. În mod necesar se întâmplă astfel deoarece metafizica este în mod esențial cunoașterea Universalului, iar o asemenea cunoaștere nu se va lăsa închisă în formule, oricât de cuprinzătoare ar fi acestea.

Diferitele concepții metafizice și cosmologice ale Indiei nu sunt, riguros vorbind, doctrine diferite, ci numai dezvoltări – conform unor anumite puncte de vedere și în direcții variate, dar în niciun caz incompatibile – ale unei doctrine unice. De altfel cuvântul sanscrit *darśana,* care desemnează fiecare din aceste concepții, semnifică „vedere" sau „punct de vedere", căci rădăcina verbală *drish*, din care este derivat cuvântul are ca sens principal acela de „a vedea"; nu poate însemna în nici un caz „sistem" și, dacă orientaliștii îi dau această accepțiune, aceasta se întâmplă numai datorită obișnuințelor occidentale care îi conduc în fiecare clipă la asimilări false: nevăzând altceva decât filosofie pretutindeni, este firesc să vadă sisteme peste tot.

Doctrina unică la care facem referire constituie în mod esențial *Veda*, adică Știința sacră și tradițională prin excelență, căci acesta și este sensul propriu al acestui termen[1]: este principiul și fundamentul comun al tuturor ramurilor mai mult sau mai puțin secundare și derivate, adică acele concepții diverse pe care unii le-au numit sisteme rivale și

---

[1] Rădăcina verbală *vid* de unde derivă *Veda* și *vidyā*, înseamnă totodată „a vedea" (în latină *videre*) și „a ști" (ca în greacă οἶδα): vederea este luată ca simbol pentru cunoaștere, al cărei instrument principal este în ordinea activității senzoriale; și acest simbolism este transpus până la nivelul intelectului pur, unde cunoașterea este comparată cu „vederea interioară", așa cum o arată utilizarea cuvintelor cum ar fi cel de „intuiție", de pildă.

opuse. În realitate, aceste concepţii, câtă vreme sunt în acord cu principiul lor comun, în mod evident nu se pot contrazice între ele şi ele nu fac decât să se completeze şi să se clarifice unele pe altele; nu trebuie să identificăm această afirmaţie cu conceptul de „sincretism", mai mult sau mai puţin artificial şi tardiv, căci întreaga doctrină trebuie considerată ca fiind conţinută sintetic în *Veda*, şi aceasta încă de la origini.

Tradiţia, în integralitatea sa, formează un ansamblu perfect coerent, ceea ce nu vrea să spună sistematic; şi cum toate punctele de vedere pe care le conţine pot fi privite simultan la fel de bine ca şi succesiv, este într-adevăr lipsit de interes să se caute o ordine istorică în care s-ar fi putut dezvolta şi explicita – chiar dacă se admite existenţa unei transmiteri orale care s-a manifestat o perioadă de o lungime nedeterminată, lucrul acesta nu face iluzorie soluţia pe care o presupune o problemă de acest gen. Dacă expresia poate, conform perioadelor, să se modifice până la un anumit punct în forma sa exterioară pentru a se adapta circumstanţelor, nu este mai puţin adevărat că fondul a rămas totdeauna riguros acelaşi şi că aceste modificări exterioare nu ating şi nu afectează cu nimic esenţa doctrinei.

Acordul unei concepţii de un ordin oarecare cu principiul fundamental al tradiţiei este condiţia necesară şi suficientă a ortodoxiei sale, care nu trebuie concepută numai în mod religios; trebuie insistat asupra acestui punct pentru a evita orice eroare de interpretare, deoarece în Occident nu este vorba despre ortodoxie decât în sens religios.* În ceea ce priveşte metafizica şi tot ceea ce decurge din ea mai mult sau

* Autorul face distincţie între diferitele forme ale tradiţiilor: mitologice, religioase şi metafizice (cf. cărţii sale *Introducere generală la studiul doctrinelor hinduse*). În cazul de faţă putem aprecia că este posibil să se fi făcut referire şi la sensul restrâns al termenului, în cazul confesiunii creştine *ortodoxie* – n.t.

mai puțin direct, heterodoxia unei concepții nu este altceva decât un sinonim pentru falsitatea sa, rezultând din dezacordul său cu principiile esențiale; cum acestea sunt conținute în *Veda*, rezultă că acordul cu *Veda* este criteriul ortodoxiei.

Heterodoxia începe acolo unde începe contradicția, voluntară sau involuntară, cu *Veda*; ea este o deviere, o alterare mai mult sau mai puțin profundă a doctrinei, deviere care, de altfel, nu se produce în general decât în școli restrânse și în legătură numai cu unele puncte particulare, adesea de importanță secundară, cu atât mai mult cu cât puterea care este inerentă tradiției are ca efect limitarea întinderii și importanței erorilor individuale, precum și eliminarea celor care depășesc anumite limite – în orice caz, împiedicându-le să se răspândească și să dobândească autoritate. Chiar acolo unde o școală parțial heterodoxă a devenit, într-o anumită măsură reprezentativă pentru o *darśana*, cum este școala atomistă pentru *Vaiśeșika*, aceasta nu aduce atingere legitimității respectivei *darśana* în sine, și este suficient să se raporteze totul la ceea ce are cu adevărat esențial pentru a rămâne în ortodoxie. În această privință, nu trebuie să facem altceva decât să cităm, cu titlu de indicație generală, acest pasaj din *Sānkhya-Pravāchana-Bhāshya* a lui Vijñāna Bhikshu:

> În doctrina lui Kanāda (*Vaiśeșika*) și în *Sānkhya* (lui Kapila), partea care este contrară *Vedei* trebuie respinsă de cei ce aderă strict la tradiția ortodoxă; în doctrina lui Jaimini și în cea a lui Vyāsa (cele două *Mīmānsā*), nu este nimic care să nu fie în acord cu Scripturile (considerate drept baza acestei tradiții).

Numele de *Mīmānsā*, derivat din rădăcina verbală *man*, „a gândi", la forma iterativă, indică studiul reflectat al Științei sacre: este fructul intelectual al meditației asupra *Vedei*.

Prima *Mīmānsā* (*Pūrva-Mīmānsā*) este atribuită lui Jaimini; şi vom aminti aici că numele care sunt astfel ataşate formării diferitelor *darśana* nu pot fi raportate la individualități precise: sunt folosite simbolic pentru a desemna adevărate „agregate intelectuale", constituite în realitate de toți aceia care s-au consacrat aceluiaşi studiu pentru o durată de timp care este tot atât de indeterminată ca şi originea. Prima *Mīmānsā* mai este numită şi *Karma-Mīmānsā* sau *Mīmānsā* practică, adică cea care se referă la acte, în special la actele rituale; cuvântul *karma* are un dublu sens: în sens general este acțiunea sub toate formele ei; sensul special şi tehnic se referă la acțiunea rituală, cea care este prescrisă de *Veda*. Această *Mīmānsā* practică are drept scop, după cum spune comentatorul Somanātha, „să determine într-un mod exact şi precis sensul Scripturilor", dar mai curând în măsura în care acestea conțin precepte şi nu sub raportul cunoaşterii pure sau *jñāna*, care este pusă în opoziție, de obicei, cu *karma*, ceea ce corespunde în mod precis distincției dintre cele două *Mīmānsā*.

A doua *Mīmānsā* (*Uttara-Mīmānsā*) este atribuită lui Vyāsa, adică „entității colective"care a pus în ordine şi a fixat definitiv textele tradiționale care constituie *Veda*; şi această atribuire este în mod special semnificativă, deoarece este lesne să se vadă că aici e vorba nu despre un personaj istoric sau legendar, ci de o adevărată „funcție intelectuală", care este chiar ceea am putea numi o funcțiune permanentă, deoarece Vyāsa este desemnat ca unul din cei şapte *Chirajīvī*, literalmente „ființă dotată cu longevitate", a cărui existență nu poate fi limitată la o epocă determinată[3].

---

[3] Întâlnim ceva asemănător în alte tradiţii: astfel, în daoism sunt menţionaţi cei opt „Nemuritori"; în altă tradiţie apare *Melki-Tsedeq*, „care este fără tată, fără mamă, fără genealogie, care nu are nici început şi nici sfârşit al vieţii" (Sf. Pavel, *Epistola către Evrei*, VII, 3); şi ar fi uşor să găsim şi alte apropieri de acest gen.

Pentru a caracteriza cea de a doua *Mīmānsā* în raport cu prima, o putem considera ca fiind *Mīmānsā* de ordin pur intelectual şi contemplativ; nu putem spune *Mīmānsā* teoretică, prin simetrie cu cea practică, deoarece această denumire ar produce un echivoc. Chiar dacă termenul „teorie" este, etimologic, sinonim cu contemplarea, nu este mai puţin adevărat că în limbajul curent a căpătat o accepţiune mult mai restrânsă; or, într-o doctrină care este completă din punct de vedere metafizic, teoria, în această accepţiune obişnuită, nu îşi mai este suficientă sieşi, ci este totdeauna însoţită sau urmată de o „realizare" corespunzătoare, faţă de care ea nu este decât baza indispensabilă şi pentru care este ordonată complet, ca un mijloc în vederea atingerii unui scop.

A doua *Mīmānsā* mai este numită şi *Brahma-Mīmānsā*, ca având în vedere în mod esenţial şi direct „Cunoaşterea Divină" (*Brahma-Vidyā*); ea este cea care constituie la drept vorbind *Vedānta*, adică, după semnificaţia etimologică a acestui termen, „finalitatea *Vedei*", bazându-se în principal pe învăţătura conţinută în *Upanişade*. Această expresie de „finalitatea *Vedei*" trebuie să fie înţeleasă în dublu sens, de concluzie şi de scop; pe de o parte,

Upanişadele formează partea finală a textelor vedice, iar pe de altă parte, învăţătura pe care ele o oferă este scopul ultim şi suprem al cunoaşterii tradiţionale, degajată de aplicaţiile mai mult sau mai puţin particulare şi contingente pe care ea le poate prilejui în ordine diferite: cu alte cuvinte, putem spune că odată cu *Vedānta* ne aflăm în domeniul metafizicii pure.

Upanişadele, făcând parte integrantă din *Veda*, constituie una din bazele înseşi ale tradiţiei ortodoxe, ceea ce nu a împiedicat pe anumiţi orientalişti, ca Max Müller, să pretindă că au descoperit în ele „germenii buddhismului", adică ai

heterodoxiei*; o atare afirmaţie este în mod manifest o contradicţie în termeni şi ar fi foarte dificil să se meargă mai departe cu neînţelegerea. Nu am insista prea mult spunând că *Upanişadele* reprezintă aici tradiţia primordială şi fundamentală şi care, în consecinţă, constituie însăşi *Vedānta* în esenţa ei; de aici rezultă că în cazul unor nelămuriri sau îndoieli cu privire la interpretarea doctrinei, trebuie raportat în ultimă instanţă şi întotdeauna la autoritatea *Upanişadelor.*

Învăţăturile principale ale *Vedāntei,* care se degajă în mod expres din *Upanişade*, au fost coordonate şi formulate sintetic în colecţia de aforisme ce poartă numele de *Brahma-Sūtra* şi în *Śārīraka-Mīmānsā*[5]; autorul acestor aforisme, care se numeşte Bādarāyana şi Krişna-Dvaipāyana, este identificat cu Vyāsa. Trebuie spus că *Brahma-Sūtra* aparţine clasei de scrieri numită *Smriti* în timp ce *Upanişadele*, ca şi celelalte texte vedice, fac parte din *Śruti*; or autoritatea scrierilor *Smriti* decurge din cea a scrierilor *Śruti*, pe care se şi fondează. *Śruti* nu este o „revelaţie" în sensul religios şi occidental al termenului, cum afirmă majoritatea orientaliştilor, care, şi aici, confundă punctele de vedere cele mai diferite; ele sunt fructul unei inspiraţii directe, în aşa fel încât au autoritate prin ele însele*. Śankarāchārya spune că:

---

* În acest caz, „heterodoxia" este consecinţa unei adaptări din motive „ciclice" (şi trebuie să avem în vedere şi faptul că buddhismul a apărut în casta Kśatriya, casta războinicilor), mai degrabă decât a unei îndepărtări *eronate*, schismatice sau „eretice" de la doctrina de bază. În ceea ce priveşte întreaga operă a lui René Guénon, reconsiderarea ortodoxiei sau heterodoxiei buddhismului de către autor este singulară şi a apărut după contactul (epistolar) al acestuia cu A.K.Coomaraswamy. – n.t.

[5] Termenul *Shărīraka* a fost interpretat de Rămānuja (comentator vişnuit, secolul XII) în comentariul său (*Shri-Bhăshya*) la *Brahma-Sūtra*, I Adhyāya, 1 Pāda, sūtra 13, ca raportându-se la „Supremul Sine" (*Paramătmă*), care este într-o oarecare măsură „încorporat" (*shărīra*) în toate lucrurile.

* Diferenţa între cele două tipuri de „revelaţie" este consecinţa diferenţelor fundamentale dintre tradiţiile religioase şi cele metafizice – A se consulta *Introduction...– n.t.*

Śruti servește de percepție directă (în ordinea cunoașterii transcendente), căci, pentru a fi o autoritate, este în mod necesar independentă de orice altă autoritate; iar *Smriti* joacă un rol analog celui al inducției, deoarece își derivă autoritatea din altă autoritate decât a ei însăși[7].

Dar pentru a nu apărea vreo neînțelegere asupra semnificației analogiei dintre cunoașterea transcendentă și cea sensibilă, este necesar să adăugăm că ea trebuie, ca orice analogie adevărată, să fie aplicată în sens invers[8]: în timp ce inducția se ridică deasupra percepției sensibile și permite trecerea la o treaptă superioară, dimpotrivă, percepția directă sau inspirația, în ordinea transcendentă, atinge numai ea principiul însuși, adică tot ce poate fi mai înalt, și din care derivă apoi consecințe și aplicații diverse. Am mai putea spune că diferența dintre Śruti și Smriti este echivalentă, în fond, cu cea dintre intuiția intelectuală imediată și conștiința reflectată; dacă primul termen este desemnat printr-un cuvânt al cărui sens primitiv este „audiție", aceasta se datorează intenției de a sublinia caracterul intuitiv și pentru că sunetul are, conform doctrinei cosmologice hinduse, locul primordial printre calitățile sensibile.

În ceea ce privește *Smriti*, sensul primar al termenului este „memorie"; memoria nefiind decât un reflex al percepției, poate fi luată ca desemnând, prin extensie, tot ceea ce prezintă caracterul unei cunoașteri reflectate sau discursive, adică indirecte. Cunoașterea este simbolizată prin lumină de cele mai multe ori, iar inteligența pură și memoria, sau

---

[7] Percepția (*pratyaksha*) și indicția sau inferența (*anumāna*) sunt, după logica hindusă, cele două „mijloace probatorii" (*pramāna*) care pot fi folosite legitim în domeniul cunoașterii sensibile.

[8] În tradiția hermetică principiul analogiei este exprimat prin această frază din *Tabula Smaragdina* : „Ceea ce este jos este la fel cu ceea ce este sus, și ceea ce este sus este la fel cu ceea ce este jos"; dar pentru a înțelege această formulă și a o aplica corect, trebuie să o raportăm la „Pecetea lui Solomon", formată din două triunghiuri dispuse în sens invers unul față de celălalt.

facultatea intuitivă şi facultatea discursivă ar putea fi reprezentate prin soare şi lună; acest simbolism, despre care nu putem da explicaţii prea multe acum, este susceptibil de aplicaţii multiple[9].

Brahma-Sūtra, al cărei text este de o extremă concizie, a dat naştere la numeroase comentarii, dintre care cele mai importante sunt cele ale lui Śankarāchārya şi Rāmānuja; ortodoxia lor este riguroasă, aşa încât nu e cazul să se exagereze importanţa punctelor de vedere aparent diferite care, la drept vorbind, sunt diferenţe de adaptare. Este adevărat că fiecare şcoală este înclinată în mod firesc să gândească şi să afirme că punctul său de vedere este mai demn de atenţie şi fără a le exclude pe celelalte, să prevaleze; dar, pentru a rezolva problema cu toată imparţialitatea, este suficient să se examineze aceste puncte de vedere în ele însele şi de a recunoaşte până unde se întinde orizontul pe care-l îmbrăţişează fiecare; este de la sine înţeles că nicio şcoală nu poate pretinde că prezintă doctrina în mod total şi exclusiv.

Este cert că punctul de vedere al lui Śankarāchārya este mai profund şi merge mai departe decât cel al lui Rāmānuja; se poate prevede acest lucru, căci punctul de vedere al lui Śankarāchārya este de tendinţă śivaită, în timp ce cel al lui Rāmānuja este net vişnuit. O dispută bizară a fost iscată de către G. Thibaut, care a tradus în engleză cele două comentarii: el pretinde că cel al lui Rāmānuja este mai fidel învăţăturii cuprinsă în *Brahma-Sūtra* dar recunoaşte, în acelaşi timp, că cel al lui Śankarāchārya este mai conform cu cel al *Upanişadelor*. Pentru a putea susţine o asemenea opinie trebuie să admitem că există diferenţe doctrinare între *Upanişade* şi *Brahma-Sūtra*. Dar, chiar dacă ar fi aşa, autoritatea *Upanişa-*

---

[9] Există urme ale acestui simbolism şi în limbaj: nu este întâmplător că aceeaşi rădăcină *man* sau *men* a servit în diverse limbi la formarea numeroaselor cuvinte care desemnează totodată luna, memoria, „mentalul" sau gândirea discursivă şi omul însuşi ca fiinţă „raţională" prin excelenţă.

delor prevalează, aşa cum am explicat, iar superioritatea lui Śankarāchārya ar fi stabilită numai prin asta, deşi nu asta a fost intenția lui G. Thibaut, pentru care problema adevărului intrinsec al ideilor nepărând că se pune.

În realitate, *Brahma-Sūtra* fondându-se direct şi exclusiv pe *Upanișade*, nu s-ar putea nicidecum îndepărta de acestea; numai scurtimea [sutrelor] făcându-le pe acestea obscure când sunt separate de comentarii, îi poate scuza pe cei cred că au găsit altceva decât o interpretare autorizată şi competentă a doctrinei tradiționale. Astfel, discuția este realmente fără obiect, şi tot ceea ce putem reține este constatarea că Śankarāchārya a degajat şi dezvoltat mai complet ceea ce este conținut în mod esențial în *Upanișade*; autoritatea sa nu poate fi contestată decât de cei care ignoră adevăratul spirit al tradiției hinduse ortodoxe şi a căror opinie, în consecință, în ochii noştri, nu ar avea nici cea mai neînsemnată valoare; prin urmare comentariul lui Śankarāchārya îl vom urma de preferință, înaintea oricărui altuia.

Pentru a completa aceste observații preliminare, va trebui să remarcăm, deşi am mai făcut-o cu alte ocazii, că este inexact să dăm învățăturii din *Upanișade*, cum în mod cert se face, denumirea de „brahmanism esoteric". Lipsa de sens a acestei expresii constă în faptul că termenul „esoteric" este un comparativ şi că utilizarea sa presupune în mod necesar existența corelativă a unui „exoterism"; or o atare divizare nu poate fi aplicată în cazul de față. Exoterismul şi esoterismul privite, nu ca două doctrine distincte mai mult sau mai puțin opuse, ceea ce ar fi cu totul eronat, ci ca două fațete ale aceleiaşi doctrine, au existat în anumite şcoli din antichitatea greacă; le găsim foarte net distincte în Islam; dar nu se întâmplă la fel în doctrinele orientale. Pentru acestea nu putem vorbi decât de un „esoterism natural", care există inevitabil în orice doctrină şi mai degrabă în ordinea metafizică, acolo unde este important să se țină seama de ceea ce este inexprimabil,

care este esenţialul, deoarece cuvintele şi simbolurile nu au ca raţiune de a fi decât de a ajuta să poată fi conceput acesta, furnizând „suporturi” pentru o cercetare şi o cunoaştere care nu poate fi decât personală. Din acest punct de vedere, distincţia între exoterism şi esoterism nu ar fi altceva decât cea dintre „literă” şi „spirit”; o putem de asemenea aplica la pluralitatea de sensuri mai mult sau mai puţin profunde pe care le prezintă textele tradiţionale sau, dacă vrem, la Scripturile sacre ale tuturor popoarelor.

Pe de altă parte, este de la sine înţeles că învăţătura doctrinară nu este înţeleasă la acelaşi nivel de toţi cei care o primesc; printre ei există, deci, unii care, într-un anume sens, pătrund esoterismul, în timp ce ceilalţi rămân la nivel exoteric deoarece orizontul lor intelectual este mai limitat; dar nu în acest fel înţeleg lucrurile cei care vorbesc de „brahmanismul esoteric”. În realitate, în brahmanism, învăţătura este accesibilă, în integralitatea sa, tuturor celor care sunt „calificaţi” (*adhikārī*) din punct de vedere intelectual, adică sunt capabili să obţină un beneficiu efectiv; şi dacă există doctrine rezervate unei elite, aceasta se datorează faptului că nu se poate altfel acolo unde învăţătura este distribuită cu discernământ şi conform capacităţilor reale ale fiecăruia. Dacă învăţătura tradiţională nu este esoterică în sensul propriu al acestui cuvânt, ea este cu adevărat „iniţiatică”, şi diferă profund, prin toate modalităţile, de instrucţiunea „profană” despre care occidentalii zilelor noastre se autoiluzionează atât; este vorba despre ceea ce noi am afirmat în legătură cu „Ştiinţa sacră” şi cu imposibilitatea de a o „vulgariza”*.

* Toate aceste lucruri legate de capacităţile intelectuale diferite nu au niciun conţinut „elitist” sau „discriminator”, în sensul în care noi înţelegem lucrurile astăzi; perspectiva este cât se poate clară şi, având în vedere circumstanţele, ea nu presupune nicio tentă sau nuanţă etică. Radicalizarea sensurilor simplist promovate nu justifică în niciun fel neinspirata, nefasta „democraţie intelectuală” – de altfel, o contradicţie în termeni imposibil de acceptat. – n.t.

Această din urmă remarcă aduce o alta: în Orient, doctrinele tradiţionale au întotdeauna învăţătura orală ca mod de transmitere regulară [autentică –n.t.], inclusiv în cazul în care aceasta se află fixată în textele scrise. Faptul acesta are raţiuni profunde, căci nu numai cuvintele trebuie transmise, ci mai degrabă participarea efectivă la tradiţie trebuind să fie asigurată. În aceste condiţii, nu putem spune, precum Max Müller şi alţi orientalişti, că termenul *Upanişad* desemnează cunoaşterea obţinută „aşezându-te la picioarele unui învăţător"; această denumire, dacă acesta ar fi sensul, s-ar potrivi indistinct tuturor părţilor *Vedei*; şi, de altfel, există aici o interpretare care nu a fost propusă niciodată de un hindus competent. În realitate, numele de *Upanişade* indică faptul că ele sunt destinate risipirii ignoranţei furnizând mijloacele de apropiere de Cunoaşterea supremă; şi dacă vorbim doar de apropierea de aceasta, e pentru că această Cunoaştere e riguros incomunicabilă în esenţa sa, căci nimeni nu o poate atinge altfel decât prin sine însuşi.

O altă expresie care ni se pare şi mai nepotrivită decât „brahmanismul esoteric" este aceea de „teozofie brahmanică", care a fost folosită de P. Oltramare; de altfel, chiar el arată că nu a adoptat-o fără să ezite, deoarece pare „să legitimeze pretenţiile teozofilor occidentali" de a se pune sub autoritatea Indiei, pretenţii pe care le consideră nefondate. Este drept că trebuie evitat tot ceea ce riscă să întreţină anumite confuzii dintre cele mai supărătoare; dar sunt şi motive mai grave şi mai decisive de a nu admite denumirile propuse. Dacă pretinşii teozofi de care vorbeşte P. Oltramare ignoră aproape complet doctrinele hinduse şi nu împrumută decât cuvinte pe care le utilizează fără rost, ei nu se ataşează nici măcar adevăratei teozofii, fie aceasta chiar occidentală. De aceea ţinem să distingem cu grijă „teozofia" de „teozofism".

Dar lăsând la o parte teozofismul, vom spune că nicio doctrină orientală nu are cu teozofia atâtea puncte comune care să justifice atribuirea acestui nume; aceasta rezultă imediat din faptul că această vocabulă desemnează exclusiv concepţii de inspiraţie mistică, deci religioasă, şi chiar specific creştină. Teozofia este strict occidentală; de ce să aplicăm acest cuvânt doctrinelor pentru care nu este făcut, şi cărora nu li se potrivesc mai bine nici etichetele sistemelor filosofice occidentale? Încă o dată, nu despre religie este vorba aici, şi prin urmare nici de teozofie sau de teologie; cei doi termeni au început să fie oarecum sinonimi, deşi au început, în egală măsură, din motive pur istorice, să capete accepțiuni foarte diferite[11].

Se va obiecta, poate, că noi înşine am folosit mai înainte expresia „Cunoaştere Divină", care este echivalentă cu semnificaţia primă a cuvintelor „teozofie" şi „teologie"; este adevărat, dar, mai întâi, nu le putem considera pe acestea neţinând seama numai de etimologia lor, căci au devenit termeni pentru care este imposibil să faci abstracție de schimbările de sens pe care o folosire prea susținută a provocat-o.

Apoi, recunoaştem că această expresie de „Ştiință Divină" nu este perfect adecvată; dar nu avem una mai bună la dispoziţie pentru a face să se înțeleagă ceea ce trebuie, dată fiind inaptitudinea limbilor europene de a exprima ideile pur metafizice; şi nu credem că sunt inconveniente aşa de serioase pentru a le folosi, de vreme ce avem grijă să avertizăm că nu trebuie luată în seamă nuanţa religioasă pe care ar avea-o dacă ar fi raportate la concepţiile occidentale.

---

[11] O remarcă asemănătoare ar putea fi făcută pentru cuvintele „astrologie" şi „astronomie", care erau la începuturi sinonime şi care, fiecare, la greci, desemna deopotrivă ceea ce una şi cealaltă au desemnat separat.

În pofida acestor precizări ar putea să subziste un echivoc, întrucât termenul sanscrit care poate fi tradus cât mai puţin inexact prin „Dumnezeu" nu este *Brahma*, ci *Īśvara*; numai că utilizarea adjectivului „divin", chiar în limbajul obişnuit, este mai puţin strict, mai vag poate, şi se pretează mai bine decât acela al substantivului din care derivă într-o transpoziție ca aceea pe o facem noi aici. Ceea ce trebuie reţinut este că termeni precum „teologie" şi „teozofie", chiar luaţi etimologic şi în afara oricărei intervenţii din punct de vedere religios, nu s-ar putea traduce în sanscrită decât prin *Īśvara-Vidyā*. Dimpotrivă, ceea ce noi redăm aproximativ prin „Cunoaştere Divină", când este vorba despre *Vedānta*, este *Brahma-Vidyā*, căci punctul de vedere al metafizicii pure implică în mod esențial considerarea lui *Brahma* sau a Principiului Suprem, *Īśvara* sau „Personalitatea Divină" nefiind decât denumirea în calitate de principiu al manifestării universale şi în raport cu aceasta.

Prin urmare, considerarea lui *Īśvara* este deja un punct de vedere relativ: este cea mai înaltă dintre relativităţi, prima dintre toate determinațiile, dar nu este mai puţin adevărat că este „calificat" (*saguna*) şi „conceput distinct" (*saviśeṣa*), în timp ce *Brahma* este „non-calificat" (*nirguna*) şi „dincolo de orice distincție" (*nirviśeṣa*), în mod absolut necondiționat, iar toată manifestarea universală este riguros nulă în raport cu Infinitatea Sa.

Din punct de vedere metafizic, manifestarea nu poate fi privită decât în dependența ei față de Principiul Suprem şi cu titlu de simplu „suport" pentru ridicarea la Cunoaşterea transcendentă, sau, dacă luăm lucrurile în sens invers, cu titlu de aplicaţie a Adevărului principial. În orice caz, nu trebuie să vedem, în tot ceea ce se spune, decât un gen de „ilustrare" destinată a face cât de cât înțeles „*non-manifestatul*", obiectul esențial al metafizicii, şi a permite astfel, aşa cum spuneam

interpretând denumirea de *Upanişade*, apropierea de Cunoaşterea prin excelenţă*.

* Pentru mai multe detalii despre consideraţiile preliminare la care a trebuit să ne limităm a le indica sumar în acest capitol, trimitem cititorul la lucrarea noastră *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, în care ne-am propus să tratăm în mod expres aceste aspecte într-un mod detaliat. [Vezi René Guénon, *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, pref. Florin Mihăescu, trad. Daniel Hoblea, Ed. Herald, Bucureşti, 2006 – n.t.]

CAPITOLUL II

DISTINCȚIA FUNDAMENTALĂ ÎNTRE „SINELE" ȘI „SINEA"

Pentru a înțelege bine doctrina *Vedāntei* în ceea ce privește ființa umană, este necesar să evidențiem înainte de toate, cât se poate de clar, distincția fundamentală dintre „*Sinele*", care este principiul însuși al ființei, și „*sinea*"* individuală. Este inutil să mai spunem că utilizarea termenului „Sinele" nu implică, în ceea ce ne privește, nicio interpretare comună cu anumite școli care au făcut uz de el, dar care nu

* În ceea ce privește cele două noțiuni: (în limba franceză: *Soi* și *moi*), propunem traducerea *Sinele* și *sinea*, din mai multe motive dintre care trei sunt principale: 1. *sinea* este reflectarea pe planul manifestării a *Sinelui* principial, iar forma celor doi termeni este apropiată de termenii din limba sanscrită: *Ātmā* („Sinele") și *jīvātmā* („sinea") prin asemănare formală a rădăcinii cuvântului, care sugerează, într-un anume fel și recesivitatea; 2. dacă *Sinele* este de genul masculin, *sinea* este de genul feminin, păstrându-se și exprimându-se și raportul recesiv firesc; 3. în limba română „eul" are un sens, o încărcătură psihologică foarte importantă și, de altfel, el nu poate coincide cu *sinea*, care este „principiul individuației". Considerăm că traseul postum al individului uman, care presupune o ierarhizare și o distribuire pe scara imensă a manifestării, este parcurs de *sinea* și nu de *eul* psihologic, care se descompune odată cu moartea fizică; memoria, voința, etc., funcțiile psihice nu mai subzistă după moarte, pentru considerentul că în viață au avut nevoie de un suport anatomo-fiziologic ce a dispărut odată cu moartea, în vreme ce *sinea* nu îl necesită. Desigur, existența în limba română a celor doi termeni este un privilegiu de care înțelegem să ne folosim. – n.t.

au prezentat niciodată, într-o terminologie orientală cel mai adesea neînţeleasă, decât concepţii cu totul occidentale şi, de altfel, fanteziste; şi facem aici referire nu numai la teozofism, ci şi la şcolile pseudo-orientale, care au denaturat complet *Vedānta* sub pretext că o adaptează înţelegerii mentalităţii occidentale, şi despre care am avut deja ocazia să dăm explicaţii.

Abuzul utilizării unui cuvânt nu este, în opinia noastră, un motiv suficient şi necesar pentru a renunţa să îl mai folosim, în special dacă nu avem la dispoziţie un alt termen pentru a-l înlocui şi care să fie bine adaptat la ceea ce trebuie exprimat; dacă vom fi excesiv de riguroşi din acest punct de vedere vom sfârşi prin a nu mai găsi decât foarte puţini termeni care să nu fi fost folosiţi, mai mult sau mai puţin abuziv, de către filosofie. Singurele cuvinte pe care dorim să le îndepărtăm sunt cele care au fost inventate expres pentru concepţii cu care lucrurile ce le expunem aici nu au nimic în comun: este cazul denumirilor diferitelor genuri de sisteme filosofice; la fel şi termenii care aparţin vocabularului ocultiştilor şi altor „neo-spiritualişti"; dar pentru cei care aparţin ultimei categorii, care nu au făcut decât să împrumute din doctrinele anterioare pe care au obiceiul să le plagieze sfruntat, fără să înţeleagă nimic, nu ne facem nicio grijă în a le restitui semnificaţia ce le revine în mod normal.

În loc de termenii „Sinele" şi „sinea" putem folosi, de asemenea, pe cei de „personalitate" şi „individualitate", cu o rezervă, în acelaşi timp, căci „Sinele" aşa cum vom explica mai departe, poate fi ceva mai mult decât personalitatea. Teozofiştii, care par să aibă plăcerea de a încurca terminologia, utilizează termenii de personalitate şi individualitate într-un sens care este opus celui corect: pe primul îl identifică „sinei" şi pe cel de al doilea „Sinelui". Înaintea lor, dimpotrivă, chiar în Occident când s-a făcut o distincţie între cei doi termeni, totdeauna personalitatea a fost privită ca superioară

individualității, și de aceea și spunem că acesta este raportul lor normal pe care trebuie să îl păstrăm. Filosofia scolastică, în mod special, nu a ignorat această distincţie, dar se pare că nici nu i-a dat întreaga valoare metafizică, și nici nu a tras concluziile profunde pe care le implică; aceasta se întâmplă frecvent, chiar în cazurile în care ea prezintă similitudinile cele mai remarcabile cu anumite părţi ale doctrinelor orientale. În orice caz, personalitatea, înţeleasă metafizic, nu are nimic în comun cu ceea ce filozofii moderni numesc adesea „persoană umană", care nu este altceva, în realitate, decât individualitatea pur și simplu; de altfel, ea este cea care poate fi umană şi nu personalitatea. În general, se pare că occidentalii, chiar când vor să meargă mai departe în concepţiile proprii, așa cum nu fac majoritatea dintre ei, iau drept personalitate ceea ce nu este, de fapt, decât partea superioară a individualității, sau o simplă extensiune a acesteia[2]; în aceste condiții, tot ceea ce este de ordin pur metafizic rămâne obligatoriu în afara înțelegerii lor.

„Sinele" este principiul transcendent și permanent în raport cu care ființa manifestată, ființa umană de exemplu, nu este decât o modificare trecătoare și contingentă, modificare ce nu afectează cu nimic principiul, așa cum vom vedea. „Sinele", ca atare, nu este deloc individualizat și nici nu poate fi, căci, trebuind să fie totdeauna privit sub aspectele de eternitate* și imutabilitate, care sunt atributele necesare Fiinţei

---

[2] Léon Daudet, într-unele din lucrările sale (*L'Hérédo* şi *Le Monde des images*) distinge în fiinţa umană ceea ce numeşte „sine" şi „eu"; dar, şi unul şi celălalt, pentru noi, fac parte din individualitate, şi ţin de resortul psihologiei, care, dimpotrivă, nu poate în niciun fel să atingă personalitatea; această deosebire indică totuşi un fel de presentiment care este demn de remarcat la un autor ce nu are deloc pretenţia de a fi metafizician.

* "Eternitate" în raport cu manifestarea, deoarece „puritatea" se referă la aspectul strict principial; întrebarea se pune, în ceea ce priveşte aspectul temporal, dacă eternitatea nu este forma temporală a infinităţii. În această situaţie, Fiinţa pură este astfel din perspectiva „producţiei formelor", a manifestării universale, dar nu din cea a corelativului ei: Non-Fiinţa – n.t.

pure, nu este susceptibil de nicio particularizare care l-ar face „altul decât el-însuşi”*. Imuabil în natura sa proprie, dezvoltă numai posibilităţile indefinite pe care le conţine în sine, prin trecerea relativă de la putere la act traversând un număr indefinit de trepte şi aceasta fără ca permanenţa sa esenţială să fie afectată, întrucât această trecere este relativă şi pentru că această dezvoltare nu este decât una privită din perspectiva manifestării în afara căreia nu poate exista nicio succesiune, ci numai o perfectă simultaneitate, în aşa fel încât ceea ce este virtual sub un anumit raport nu este mai puţin realizat în „eternul prezent”.

Faţă de manifestare, se poate spune că „Sinele” dezvoltă posibilităţile sale în toate modalităţile de realizare, în multitudine indefinită, care sunt pentru fiinţa integrală tot atâtea stări diferite, dintre care una, supusă condiţiilor de existenţă foarte speciale ce o definesc, constituie segmentul sau mai degrabă determinarea particulară a acestei stări care este individualitatea umană. „Sinele” este astfel principiul prin care există, fiecare în propriul său domeniu, toate stările fiinţei; şi astfel trebuie să se înţeleagă nu numai stările manifestate despre care vorbim, individuale ca starea umană sau supra-individuale, dar şi, chiar dacă termenul „a exista” devine impropriu, starea de non-manifestare, ce conţine toate posibilităţile care nu sunt susceptibile de nicio manifestare, în acelaşi timp şi posibilităţile de manifestare însele în mod principial. Dar acest „Sine” nu este decât prin sine însuşi, neavând şi neputând să aibă, în unitatea totală şi indivizibilă a naturii sale intime, niciun principiu care să-i fie exterior*.

---

* Expresie marcată de autor care reproduce o formulare akbariană binecunoscută: „Dumnezeu – a Lui este slava! – singur este şi *altul-decât-El-însuşi* nu poate fi!” Aceasta este şi expresia cea mai cunoscută a monoteismului absolut – n.t.

* Avem intenţia să expunem mai complet, în alte studii, teoria metafizică a stărilor multiple ale fiinţei; nu indicăm aici decât ceea ce este indispensabil pentru înţelegerea constituţiei fiinţei umane. [În 1932 apărea *Les Etats multiples*

„Sinele", considerat în raport cu o fiinţă, aşa cum am procedat noi, este personalitatea; s-ar putea restrânge, este drept, folosirea acesteia din urmă la „Sinele" ca principiu al stărilor manifestate, aşa cum „Personalitatea Divină", *Īśvara*, este principiul manifestării universale; dar putem extinde, de asemenea, prin analogie, „Sinele" ca principiu al tuturor stărilor fiinţei, manifestate şi non-manifestate. Această personalitate este o determinare imediată, primordială şi non-particularizată a principiului care este numit în sanscrită *Ātmā* sau *Paramātma*, şi pe care putem, în lipsa unui termen mai potrivit, să îl desemnăm ca „Spirit Universal", dar, fireşte, cu condiţia de a nu înţelege în această utilizare a termenului „spirit" nimic care să amintească de concepţiile filosofice occidentale, şi, în special de a nu-l face corelativul „materiei" cum se întâmplă pretutindeni la oamenii din zilele noastre, la care persistă, chiar inconştient, influenţa dualismului cartezian[6]. Metafizica adevărată, o spunem încă o dată, este dincolo de orice opoziţie, dintre care cea dintre „spiritualism" şi „materialism" ne poate constitui un exemplu, nepreocupându-se de aspecte mai mult sau mai puţin speciale, şi adesea artificiale, care fac să apară opoziţii asemănătoare.

Ātmā pătrunde toate lucrurile, care sunt modificări accidentale ale sale şi care, urmând expresia lui Rāmānuja, „constituie într-un fel corpul său (acest cuvânt trebuie înţeles

---

de l'être, Guénon ţinându-şi astfel promisiunea, după ce, cu un an înainte, publicase o altă lucrare de doctrină, esenţială pentru înţelegerea completă a doctrinei metafizice: *Le Symbolisme de la Croix* – n.t.]

[6] Din punct de vedere teologic, când se spune că „Dumnezeu este spirit pur", aceasta nu trebuie să se înţeleagă în sensul că „spiritul" se opune „materiei" iar aceşti doi termeni nu se pot înţelege decât unul în raport cu celălalt, căci am ajunge astfel la un fel de concepţie „demiurgică" mai mult sau mai puţin vecină cu cea care se atribuie maniheismului; nu este mai puţin adevărat că o atare expresie este dintre acelea care pot da uşor naştere la false interpretări, ajungându-se până la substituirea „unei fiinţe" cu Fiinţa pură.

în sens pur analogic), fie ele de natură inteligentă sau non-inteligentă", adică după concepţiile occidentale, „spirituale" şi „materiale", căci neexprimând decât o diversitate de condiţii în manifestare, nu se face nicio diferenţă în privința principiului necondiţionat şi non-manifestat. Acesta este „Sinele Suprem" (traducerea literală a lui Paramātmā) a tot ceea ce există, în orice mod ar fi, și rămâne totdeauna „acelaşi" faţă de multiplicitatea indefinită a treptelor de Existenţă, înţeleasă în sens universal, ca şi dincolo de Existenţă, adică în non-manifestarea principială.

„Sinele", chiar pentru o fiinţă oarecare, este identic în realitate cu *Ātmā*, deoarece este esenţialmente dincolo de orice distincţie şi de orice particularizare; de aceea în sanscrită, acelaşi cuvânt *ātman* la alte cazuri decât la nominativ, ţine locul pronumelui reflexiv „sine-însuşi". „Sinele" nu este diferit de *Ātmā*, dacă aceasta nu se întâmplă atunci când îl privim în mod particular și „distinctiv" în raport cu o fiinţă, şi chiar, mai precis, în raport cu o anumită stare definită a acestei fiinţe, aşa cum ar fi starea umană, şi numai în măsura în care o considerăm din acest punct de vedere special şi restrâns. În acest caz nu „Sinele" devine efectiv distinct de *Ātmā* într-o măsură oarecare, căci el nu poate fi „altul decât el-însuşi", aşa cum spuneam mai înainte, şi nu ar fi afectat de punctul de vedere din care este considerat, nu mai mult decât altă contingenţă.

Ceea ce trebuie spus este că, în măsura în care facem această distincţie, ne îndepărtăm de la considerarea directă a „Sinelui" pentru a nu mai lua în consideraţie decât reflectarea sa în individualitatea umană, sau în cu totul altă stare a fiinţei, căci este de la sine înţeles că, faţă de „sinele", toate stările de manifestare sunt riguros echivalente şi pot fi considerate asemănătoare; dar, în acest moment, ceea ce ne priveşte este individualitatea umană în mod special. Această

reflectare* despre care vorbim determină ceea ce am putea numi centrul acestei individualități; dar dacă o izolăm de principiul ei, adică de „Sinele" însuşi, nu mai are decât o existență iluzorie, căci din principiu își ia întreaga realitate şi nu are efectiv această realitate decât prin participarea la natura „Sinelui", adică în măsura în care se identifică prin universalizare cu el.

Personalitatea, mai spunem noi, ține esențialmente de ordinul principiilor în sensul cel mai strict al termenului, adică de ordin universal; ea nu poate fi privită, deci, decât din punctul de vedere al metafizicii pure, ce are ca domeniu Universalul*. „Pseudo-metafizicienii" din Occident au obiceiul să confunde cu Universalul lucruri care, în realitate, aparțin ordinului individual; sau, mai degrabă, cum nu pot concepe în niciun fel Universalul, aplică abuziv această denumire în locul „generalului", care nu este decât o simplă extensie a individualului. Unii împing confuzia şi mai departe: filosofii „empirişti" care nu pot concepe nici măcar generalul, îl asimilează cu colectivul, care nu este decât particularul; şi prin aceste degradări succesive ajungem la coborârea tuturor lucrurilor la nivelul cunoaşterii sensibile, pe care mulți o consideră şi singura posibilă, deoarece orizontul lor mental nu trece dincolo de acest domeniu şi vor să impună tuturor limitările care nu rezultă decât din propria lor incapacitate, fie naturală, fie dobândită prin educație specială.

Pentru a preveni orice neînțelegere de genul celor pe care le-am semnalat, vom da aici, o dată pentru totdeauna,

---

* Această reflectare nu este altceva decât *sinea* – temei al ființei individuale umane, „*principiul individuației*" prin care o ființă „distinctă" își legitimează existența în planul manifestării universale. – n.t.

* Credem că nu este inutil să facem o precizare, sau mai bine spus să reamintim că *Universalul* nu poate fi confundat sub nicio formă cu *Generalul*, care este un „individual extins"; în mod cert, numai *Universalul* este Infinitul Principial, Principiul Suprem, „Infinibilul, Necondiționatul Absolut, Supremul"– n.t.

o schemă, în care sunt precizate distincţiile esenţiale în această privinţă, şi la care îi rugăm pe cititori să recurgă ori de câte ori va fi necesar pentru a evita repetiţiile fastidioase:

UNIVERSAL

INDIVIDUAL { ***General*** / ***Particular*** { ***Colectiv*** / ***Singular***

Este important să adăugăm că distincţia dintre Universal şi individual nu trebuie să fie privită ca o corelare, căci termenul secund, anulându-se riguros în raport cu primul, nu i se va opune în niciun fel. Asemenea şi în ceea ce priveşte non-manifestatul şi manifestatul; s-ar părea, la prima vedere, că Universalul şi non-manifestatul trebuie să coincidă şi dintr-un anumit punct de vedere identificarea lor ar fi justificată, deoarece, metafizic vorbind, non-manifestatul este esenţialul.

Totuşi, trebuie să ţinem seama de anumite stări de manifestare care, fiind informale, sunt prin aceasta supra-individuale; dacă nu distingem decât Universalul şi individualul, va trebui în mod necesar să raportăm aceste stări la Universal, ceea ce s-ar putea face cu atât mai mult cu cât este vorba de o manifestare care este încă principială, într-un fel, cel puţin în comparaţie cu stările individuale; dar aceasta nu trebuie să ne facă să uităm că tot ceea ce este manifestat, chiar pe aceste trepte superioare, este necesarmente condiţionat, adică relativ.

Considerând lucrurile în acest fel, Universalul va fi nu numai non-manifestat, dar şi informal, cuprinzând totodată

non-manifestatul şi stările de manifestare supraindividuale; în ceea ce priveşte individualul, el conţine toate treptele manifestării formale, adică toate stările în care fiinţele îmbracă forme, căci ceea ce caracterizează propriu-zis individualitatea şi o constituie în mod esenţial ca atare, este prezenţa formei printre condiţiile limitative ce definesc şi determină o stare de existenţă. Aceste din urmă consideraţii le putem rezuma în următoarea schemă:

UNIVERSAL......... { ***Non-manifestare*** / ***Manifestare informală***

INDIVIDUAL... Manifestare formală { ***Stare subtilă*** / ***Stare grosieră***

Expresiile „stare subtilă" şi „stare grosieră", care se referă la trepte diferite ale manifestării formale, vor fi explicate ulterior; dar putem arăta încă de pe acum că această din urmă distincţie nu are valoare decât dacă luăm ca punct de plecare individualitatea umană sau, mai exact, modul corporal sau sensibil. „Starea grosieră" nu este altceva decât starea corporală însăşi căreia individualitatea umană nu-i aparţine, aşa cum vom vedea, decât printr-una din modalităţile sale, şi nu în dezvoltarea sa integrală. În ceea ce priveşte „starea subtilă", ea cuprinde, pe de o parte, modalităţile extra-corporale ale fiinţei umane sau ale oricărei fiinţe situată în aceeaşi stare de existenţă şi, de asemenea, pe de altă parte, toate stările individuale altele decât aceasta.

Vedem că cei doi termeni nu sunt cu adevărat simetrici şi nici nu pot avea comună măsură, deoarece unul din ei nu reprezintă decât o parte dintr-una din stările indefinit mul-

tiple ce constituie manifestarea formală, în timp ce celălalt cuprinde tot restul acestei manifestări[9]. Simetria nu se regăseşte până la un anumit punct decât dacă ne restrângem doar la considerarea numai a individualităţii umane şi este, de altfel, din acest punct de vedere, stabilită distincţiunea respectivă, în primul rând, de către doctrina hindusă. Chiar dacă se depăşeşte acest punct de vedere şi chiar dacă nu îl avem în vedere decât pentru a ajunge să îl depăşim efectiv, nu este mai puţin adevărat că trebuie să-l luăm ca bază, inevitabil, şi ca termen de comparaţie, căci este cel care priveşte starea în care ne aflăm actualmente.

Vom spune că fiinţa umană, considerată în integralitatea sa, conţine un anumit ansamblu de posibilităţi care constituie modalitatea sa corporală sau grosieră, plus o multitudine de alte posibilităţi care, extinzându-se în sensuri diferite dincolo de aceasta, constituie modalităţile ei subtile; dar toate aceste posibilităţi reunite nu reprezintă totuşi decât o singură şi aceeaşi treaptă a Existenţei universale. Rezultă de aici că individualitatea umană este mult mai mult şi, în acelaşi timp, mult mai puţin decât cred în mod obişnuit occidentalii: mult mai mult, pentru că ei nu cunosc decât modalitatea corporală, care nu este decât o parte infimă din posibilităţile

---

[9] Putem face înţeleasă această asimetrie printr-o remarcă utilizată curent, ce ţine de logica obişnuită: dacă vom considera o atribuire sau o calitate oarecare, vom împărţi toate lucrurile posibile în două grupe, care sunt, pe de o parte, cea a lucrurilor care posedă acea calitate, şi pe de altă partea, cea a lucrurilor care nu o posedă. Dar, în timp ce prima grupă este definită şi determinată pozitiv, a doua, care nu este caracterizată decât într-un mod pur negativ, nu este în niciun fel limitată prin aceasta şi este cu adevărat indefinită. Nu există deci nici simetrie şi nici comună măsură între cele două grupe, care constituie astfel o diviziune binară, şi a căror diferenţiere, distincţiune, nu are valoare decât dintr-un punct de vedere special, cel al calităţii luată ca punct de plecare, deoarece a doua grupă nu are nicio omogenitate şi poate cuprinde lucruri care nu au nimic comun unele cu altele, ceea ce nu împiedică această diviziune să fie valabilă sub raportul considerat. În acest mod distingem manifestatul şi non-manifestatul, formalul şi informalul şi, în fine, în formal, corporalul şi necorporalul.

sale; dar şi mult mai puțin, deoarece această individualitate, departe de a fi realmente ființa totală, nu este decât o stare a acestei ființe, într-o indefinitate de alte stări, a căror sumă nu înseamnă nimic în raport cu personalitatea, singura ființă adevărată, pentru că numai ea este starea ei permanentă şi necondiționată, şi pentru că numai aceasta poate fi considerată ca absolut reală. Tot restul, fireşte, este real dar numai într-un mod relativ, în rațiunea dependenței față de principiu şi în măsura în care îl reflectă prin ceva, aşa cum imaginea reflectată într-o oglindă îşi derivă realitatea sa din obiectul fără de care nu ar fi avut nicio existență; dar această realitate „secundă"*, care nu e decât participată, este iluzorie în raport cu realitatea supremă, aşa cum aceeaşi imagine este iluzorie în raport cu obiectul; şi, dacă vrem să o separăm de principiu, această iluzie va deveni irealitate pur şi simplu*. Vom înțelege prin aceasta că existența, adică ființa condiționată şi manifestată, este totodată reală într-un anume sens şi iluzorie în alt sens; este unul din punctele esențiale pe care nu l-au înțeles niciodată occidentalii care au deformat scandalos *Vedānta* prin interpretările lor eronate şi pline de prejudecăți.

Trebuie să-i avertizăm în mod special pe filosofi că Universalul şi individualul nu sunt pentru noi ceea ce ei numesc „categorii"; şi le reamintim, deoarece oamenii zilelor noastre par să fi uitat într-o oarecare măsură că aceste „categorii", în sensul aristotelician al cuvântului, nu sunt altceva decât genurile cu cel mai mare grad de generalitate, aşa încât ele aparțin încă domeniului individual, căruia îi marchează

---

* Expresia în franceză : *moindre réalité*, lit.: „mai puțină realitate"– am preferat să o traducem *realitate „secundă"* deoarece este o realitate devenită de „planul al doilea". – n.t.

* Credem că este necesar să subliniem: o iluzie nu este ireală, în sensul că *are inexistență*; ea are existență „dedusă" din contactul cu forma ei, la fel de iluzorie, dar manifestată în plan existențial – n.t.

de altfel limita dintr-un anumit punct de vedere. Ar fi mai just să se asimileze Universalul cu ceea ce scolasticii numeau „transcendentaliile", care depăşeau toate genurile, inclusiv „categoriile"; dar dacă aceste „transcendentalii" sunt de ordin universal, ar fi încă o eroare să se creadă că ele constituie tot Universalul, sau chiar că sunt ceea ce este cel mai important de considerat pentru metafizica pură: ele sunt coextensive Ființei, dar nu merg dincolo de Ființă, la care se opreşte de altfel doctrina în care acestea sunt considerate. Or, dacă „ontologia" sau cunoaşterea Ființei provine din metafizică, ea este foarte departe de a fi metafizica totală şi completă, căci Ființa nu este non-manifestatul în sine, ci numai principiul manifestării; prin urmare, ceea ce se află dincolo de Ființă este mult mai important, din punct de vedere metafizic, decât Ființa însăşi. Cu alte cuvinte, *Brahma,* şi nu *Īśvara* este cel care trebuie recunoscut ca Principiul Suprem. Este exact ceea ce declară în mod expres *Brahma-Sūtra*, care începe cu aceste cuvinte: „Acum începe studiul lui *Brahma*", la care Śankarāchārya adaugă acest comentariu:

> Poruncind cercetarea lui *Brahma*, această primă sūtra recomandă un studiu profund al textelor *Upanişadelor*, realizat cu ajutorul unei dialectici care (luându-le ca bază şi ca principiu) nu sunt niciodată în dezacord cu ele, şi care, ca şi ele (dar cu titlu de simplu mijloc ajutător), îşi propun ca scop Eliberarea.

CAPITOLUL III

CENTRUL VITAL AL FIINŢEI UMANE, SĂLAŞUL LUI BRAHMA

„Sinele", aşa cum am văzut mai înainte, nu trebuie considerat distinct de *Ātmā*; şi, pe de altă parte, *Ātmā* este identic cu *Brahma* însuşi: este ceea ce noi numim „Identitate Supremă", conform unei expresii împrumutate din esoterismul musulman, a cărui doctrină, asupra acestei probleme la fel de bine ca şi asupra altora, în pofida unor mari diferențe de formă, este în fond aceeaşi cu cea a tradiției hinduse. Realizarea acestei identități se operează prin *Yoga*, adică unirea intimă şi esențială a ființei cu Principiul Divin sau, dacă preferăm, cu Universalul; sensul propriu al cuvântului *Yoga* este „unire" şi nu un altul[1], în pofida interpretărilor multiple, unele mai fanteziste decât altele, pe care le-au propus orientaliştii şi teozofiştii.

Trebuie observat că această realizare nu trebuie considerată în mod propriu ca o „efectuare" sau ca „producerea unui rezultat non-preexistent", după expresia lui Śankarāchārya, căci unirea despre care este vorba, chiar nerealizată actualmente în sensul pe care îl înțelegem aici, nu există mai puțin

[1] Rădăcina acestui cuvânt, foarte puţin schimbată, se regăseşte în latinescul *jungere* şi derivatele sale.

potențial, sau mai degrabă virtual; este vorba ca ființa individuală (căci numai în raport cu aceasta putem vorbi de „realizare") doar să conştientizeze efectiv ceea ce este realmente şi veşnic*.

De aceea se spune că *Brahma* sălăşluieşte în centrul vital al ființei umane – şi aceasta pentru orice ființă şi nu doar pentru cel care este „unit" sau „eliberat" -, cei doi termeni desemnând acelaşi lucru dar sub două aspecte diferite, primul în raport cu Principiul, al doilea în raport cu manifestarea sau existența condiționată.

Acest centru vital este considerat, analogic, a fi cel mai mic ventricul (*guhā*) al inimii (*hridaya*), dar nu trebuie confundat cu inima în sensul obişnuit al cuvântului, adică nu ne referim la organul fiziologic ce poartă acest nume, căci este în realitate centrul, nu numai al individualității corporale, ci al individualității integrale, susceptibilă de o extensiune indefinită în domeniul său (care nu este de altfel decât o treaptă a Existenței) şi a cărei modalitate corporală nu constituie decât o parte, cea mai restrânsă chiar, aşa cum am mai spus. Inima este considerată ca fiind centrul vieții, şi chiar este, din punct de vedere fiziologic, în raport cu circulația sângelui, de a cărui vitalitate este esențialmente legată în mod cu totul particular, aşa cum susțin la unison toate tradițiile; dar mai este considerată ca atare, într-un ordin superior, şi simbolic într-un anume fel, în raport cu Inteligența universală (în sensul termenului arab *al-Aqlu*) în relațiile sale cu individul.

În legătură cu aceasta este de notat că grecii, şi Aristotel printre alții, atribuiau acelaşi rol inimii, pe care o considerau sediul inteligenței, dacă putem spune astfel, şi nu al sentimentului aşa cum o spun în mod comun oamenii de astăzi;

---

* Sri Śankarăchărya se referă în aceeaşi termeni la *cunoaşterea-realizare spirituală* ca şi la cunoaştere în general. Este vorba despre „ştergerea, îndepărtarea ignoranței, ca un văl sau o impuritate prin spălare" – n.t.

creierul nu este decât instrumentul „minții", adică al gândirii în mod reflectat și discursiv; astfel, urmând un simbolism pe care l-am menționat anterior, inima corespunde soarelui iar creierul corespunde lunii. Este de la sine înțeles că atunci când se desemnează inima ca centrul individualității integrale, trebuie avut grijă că aceasta nu este decât o analogie care nu trebuie gândită ca o asimilare, că nu este aici decât o corespondență, care nu are, de altfel, nimic arbitrar, ci este bine fondată, cu toate că oamenii moderni sunt determinați de obiceiurile lor să nu-i cunoască motivele profunde.

> În acest sălaş al lui *Brahma* (*Brahma-pura*), (adică în centrul vital despre care am vorbit), este un mic lotus, un sălaş în care există o cavitate (*dahara*) mică, plină cu Eter (*Ākāśa*); trebuie să căutăm Ce se ascunde în acest loc şi Îl vom cunoaşte[3].

Ceea ce rezidă în acest centru al individualității nu este doar elementul eterat, principiu al celor patru elemente sensibile, cum ar crede cei ce se opresc la sensul cel mai exterior, adică cei care se referă exclusiv la lumea corporală, în care acest element joacă rolul de principiu, ci într-o accepțiune relativă, ca și această lume care este ea însăși eminamente relativă, și această accepțiune o vom transpune analogic. Eterul nu este menționat aici decât cu titlu de „suport", iar finalul textului o arată în mod expres, deoarece dacă nu era vorba despre altceva în realitate, nu era în mod evident nimic de căutat; și vom adăuga faptul că lotusul și cavitatea în chestiune trebuie privite de asemenea simbolic, căci nu se poate vorbi literalmente de o asemenea „localizare", de îndată ce se depășește punctul de vedere al individualității corporale, celelalte modalități nemafiind supuse condiției spațiale.

---

[3] *Chāndogya Upaniṣad*, Prapăthaka 8, Khanda 1, Śruti I.

Cel despre care se vorbeşte cu adevărat nu e doar „sufletul viu" (*jīvātmā*), adică manifestarea particulară a „Sinelui" în viaţă (*jīva*), deci în individul uman considerat în special sub aspectul vital care exprimă una din condiţiile care-i definesc starea şi care de altfel se aplică întregului ansamblu de modalităţi. Din punct de vedere metafizic, această manifestare nu trebuie considerată ca fiind separată de principiul său care este „Sinele"; şi, dacă acesta apare ca *jīva* în domeniul existenţei individuale, deci în mod iluzoriu, în realitatea supremă el este *Ātmā*.

> Acest *Ātmā*, care sălăşluieşte în inimă, este mai mic decât un bob de orez, mai mic decât un bob de orz, mai mic decât un bob de muştar, mai mic decât un bob de mei, mai mic decât germenele care se află într-un bob de mei; acest *Ātmā* care sălăşluieşte în inimă este, de asemenea, mai mare decât pământul (domeniul manifestării grosiere), mai mare decât atmosfera (domeniul manifestării subtile), mai mare decât cerul (domeniul manifestării informale), mai mare decât toate lumile împreună (adică dincolo de orice manifestare, fiind necondiţionat).[4]

---

[4] *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 3, Khanda 14, Śruti 3. – Nu se poate să nu ne amintim de această parabolă din Evanghelii: „Împărăţia Cerurilor este asemănătoare unui bob de muştar pe care un om îl seamănă; acest bob este mai mic decât toate seminţele, dar, când a crescut, este mai mare decât toate celelalte şi devine un arbore aşa încât păsările cerului vin să se odihnească pe crengile lui" (Matei, XIII, 31 şi 32). Cu toate că punctul de vedere este desigur diferit, se va înţelege lesne cum conceperea „Împărăţiei Cerurilor" poate fi transpusă metafizic: creşterea arborelui este dezvoltarea posibilităţilor; şi el va creşte până la „păsările cerului", reprezentând stările superioare ale fiinţei, care amintesc de un simbolism similar folosit într-un alt text upanişadic: „Două păsări, tovarăşe nedespărţite, stau pe acelaşi arbore; una mănâncă fructul arborelui, cealaltă priveşte fără să mănânce" (*Mundaka Upaniṣad*, Mundaka 3, Khanda 1, Śruti 1; *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Adhyāya 4, Śruti 6). Prima din aceste două păsări este *jīvātma*, care este activ în domeniul acţiunii şi al consecinţelor; a doua este *Ātmā* necondiţionat, care este Cunoaşterea pură; şi dacă cele două păsări sunt inseparabil unite, este pentru că de fapt nu se disting una de cealaltă decât în mod iluzoriu.

Într-adevăr, analogia trebuind să se aplice în sens invers așa cum am arătat, așa cum se întâmplă cu imaginea inversată unui obiect reflectat în oglindă – ceea ce este primul sau cel mai mare în ordinea principială este, cel puțin în aparență, ultimul și cel mai mic în ordinea manifestării[5]. Pentru a lua termeni de comparație din domeniul matematicii, ca lucrurile să fie și mai lesne de înțeles, vom spune că punctul geometric este nul cantitativ și nu ocupă niciun spațiu, cu toate că este principiul prin care se produce spațiul întreg, care nu este decât dezvoltarea propriilor virtualități[6]. Unitatea aritmetică este cel mai mic număr dacă-l privim situat în multiplicitate, dar este cel mai mare în principiu, deoarece le conține virtual pe toate și produce seria acestora prin simpla repetiție indefinită. „*Sinele*"există în individ numai potențial, dacă „Unirea" nu s-a realizat[7] și pentru aceasta este comparabil cu un bob, grăunte sau germene; dar individul și manifestarea întreagă nu există decât prin el și nu au realitate decât prin participarea la esența sa, iar el depășește absolut orice existență, fiind Principiul unic al tuturor lucrurilor.

Dacă spunem că „Sinele" este potențial în individ și că „Unirea" nu există decât virtual înainte de realizare, este de la sine înțeles că aceasta nu trebuie să se înțeleagă decât din

---

[5] Același lucru îl vom găsi exprimat foarte clar în Evanghelie: „Cei din urmă vor fi cei dintâi iar cei dintâi vor fi cei din urmă" (Matei, XX, 16)

[6] Chiar dintr-un punct de vedere exterior, cel al geometriei obișnuite și elementare, se poate face următoarea remarcă: prin deplasare continuă, punctul creează linia, linia suprafața, suprafața volumul; dar în sens invers suprafața este intersecția a două volume, linia este intersecția a două suprafețe, punctul este intersecția a două linii.

[7] În realitate individul este în Sine, iar ființa conștientizează numai când realizează „Unirea"; dar această conștientizare implică eliberarea de limitările ce constituie individualitatea ca atare, și care, mai general, condiționează toată manifestarea. Când spunem că Sinele este într-un anume fel în individ, ne plasăm în punctul de vedere al manifestării și aici există încă o aplicația a sensului invers.

punct de vedere al individului însuşi. „Sinele" nu este afectat de nicio contingenţă, deoarece este în mod esenţial necondiţionat; este imuabil în „permanenta sa actualitate" şi astfel n-ar avea nimic potenţial în sine. Trebuie avut grijă să se distingă între „potenţialitate" şi „posibilitate": primul din cele două cuvinte implică aptitudinea unei anumite dezvoltări, presupune o „actualizare" posibilă, şi nu se poate aplica decât în raport cu „devenirea" sau manifestarea; dimpotrivă, posibilităţile, privite în starea principială şi non-manifestată, care exclude orice „devenire", nu ar fi în niciun fel privite ca potenţiale. Numai că, pentru individ, toate posibilităţile care-l depăşesc apar ca potenţiale, deoarece, atâta vreme cât el este considerat „separat", ca şi cum ar avea prin el însuşi propria fiinţă, ceea ce el poate atinge nu este decât o reflectare (*ābhāsa*) şi nu chiar aceste posibilităţi. Şi cu toate că aici nu este decât o iluzie, se poate spune că ea rămâne totdeauna potenţială pentru individ, întrucât el nu o poate atinge decât prin faptul că este individ, şi că de îndată ce aceste posibilităţi sunt realizate, nu mai există cu adevărat individualitate, aşa cum vom arăta când vom vorbi despre „Eliberare".

Însă acum trebuie să ne plasăm dincolo de punctul de vedere individual, căruia, chiar declarându-i caracterul iluzoriu, nu-i recunoaştem mai puţin realitatea de care este susceptibil în ordinea-i proprie; chiar şi atunci când considerăm individul, acesta nu poate exista decât atâta timp cât depinde esenţialmente de Principiu, unicul fundament al acestei realităţi, şi atâta timp cât, virtual sau efectiv, el se integrează în fiinţa totală; metafizic vorbind, totul trebuie în definitiv să se raporteze la Principiu, care este „Sinele".

Astfel, ceea ce rezidă în centrul vital, din punct de vedere fizic, este Eterul; din punct de vedere psihic, este „sufletul viu",

și până aici nu depășim domeniul posibilităților individuale; dar, din punct de vedere metafizic, acolo rezidă „Sinele" principial și necondiționat. Este deci, cu adevărat, „Spiritul Universal" (*Ātmā*), care este în realitate însuși *Brahma*, „Supremul Ordonator"; așadar, este pe deplin justificat să fie numit *Brahma-pura*. Or, *Brahma*, considerat în acest fel în om (și-l putem considera în același fel în raport cu orice stare de ființă), este numit *Puruṣa*, deoarece sălășluiește în individualitate (este vorba despre individualitatea integrală, și nu numai despre individualitatea în sens restrâns la modalitatea sa corporală) ca într-un oraș (*puri-shaya*) căci *pura*, în sens propriu și literal, semnifică „oraș".[8]

> În centrul vital, reședința lui *Puruṣa*,
>
> soarele nu strălucește, nici luna, nici stelele, nici fulgerele; și mai puțin încă acel foc vizibil (elementul *foc* sensibil, sau *Tejas*, a cărui calitate este vizibilitatea). Totul strălucește conform strălucirii lui *Puruṣa* (reflectându-i strălucirea); prin splendoarea sa este iluminat acest tot (individualitatea integrală considerată ca „microcosmos")[9].

Citim la fel și în *Bhagavad-Gītā*[10]:

---

[8] Această explicație nu trebuie privită ca una etimologică; ea rezultă din *Nirukta*, adică o interpretare ce se bazează în principal pe valoarea simbolică a elementelor din care este compus cuvântul, și acest mod de explicare, în general neînțeles de orientaliști, este comparabil cu cel întâlnit în *Kabbala* ebraică; acest mod nu era în întregime necunoscut grecilor, exemple putând fi găsite în dialogul *Cratylos* al lui Platon. – În ceea ce privește semnificația lui *Puruṣa*, remarcăm și faptul că puru exprimă o idee de „plenitudine".

[9] *Katha-Upanișad*, Adhyăya 4, Śruti 15; *Mundaka-Upanișad*, Mundaka 2, Khanda 2, Śruti 10; *Śvetāśvatara-Upanișad*, Adhyăya 6, Śruti 14.

[10] Se știe că *Bhagavad-Gītā* este un episod din *Mahābhārata* și reamintim în această ordine de idei că *Itihāsa*, adică *Rāmāyana* și *Mahābhārata*, făcând parte din *Smriti* sunt cu totul altceva decât simple „poeme epice" în sensul de „profane" cum le consideră occidentalii.

> Trebuie căutat locul (ce simbolizează o stare) de unde nu mai există întoarcere (la manifestare), şi refugiu în *Puruṣa* primordial din care s-a născut impulsiunea originală (a manifestării universale)... Acest loc, nici soarele, nici luna, nici focul nu îl luminează: acolo este sălaşul meu suprem.[11]

Puruṣa este reprezentat ca o lumină (*jyotis*), deoarece lumina simbolizează Cunoaşterea; şi este sursa oricărei lumini, care nu e decât reflectarea sa, orice cunoaştere relativă neputând exista decât prin participare, oricât de indirectă şi îndepărtată ar fi, la esenţa acestei Cunoaşteri supreme. În lumina acestei Cunoaşteri, toate lucrurile sunt în perfectă simultaneitate, căci, principial, nu poate fi decât un „etern prezent", imutabilitatea excluzând orice succesiune. Numai în ordinea manifestării se transpun în mod succesiv (ceea ce nu vrea să însemne neapărat „temporal") raporturile posibilităţilor care, în sine, sunt etern conţinute în Principiu.

> Acest *Puruṣa*, de mărimea unui deget (*anguśtha-mātra*, expresie ce nu trebuie înţeleasă literal ca desemnând o dimensiune spaţială, ci care se referă la aceeaşi idee a bobului, grăuntelui)[12],

---

[11] *Bhagavad-Gītā,* XV, 4-6. Există în aceste texte o similitudine interesantă de semnalat cu pasajul din descrierea „Ierusalimului Ceresc" din *Apocalipsă*, XXI, 23: „Şi acest oraş nu are nevoie să fie luminat de soare sau de lună, deoarece este luminat de slava lui Dumnezeu, iar Mielul îi este luminător." Vedem de aici că „Ierusalimul Ceresc" se află în raport cu „oraşul lui *Brahma*"; şi pentru cei care cunosc relaţia care uneşte „Mielul" din simbolismul creştin cu *Agni* vedic, apropierea este şi mai semnificativă. – Fără a putea insista asupra acestui ultim punct, vom spune, pentru a evita orice falsă interpretare, că nu pretindem să stabilim nicio legătură etimologică între *Agnus* şi *Ignis* (echivalentul latin al lui *Agni*); dar aceste apropieri ca aceea existentă între cele două cuvinte joacă adesea un rol important în simbolism; şi de altfel, pentru noi, nu există nimic întâmplător, tot ceea ce există are o raţiune de a fi, inclusiv formele limbajului. Mai trebuie notat, sub acelaşi raport, că vehiculul lui *Agni* este un berbec.

[12] Am putea, de asemenea, în această privinţă, să stabilim o comparaţie cu „endogenia Nemuritorului", aşa cum este în învăţătura daoistă.

este de o luminozitate clară ca un foc fără fum (fără niciun amestec de obscuritate sau ignoranță); este stăpânul trecutului și al viitorului (fiind etern, deci omniprezent, așa încât conține actualmente tot ceea ce apare ca fiind trecut și ca fiind viitor în raport cu un moment oarecare al manifestării, acesta putând fi transpus în afara modului special de succesiune care e propriu timpului); el este astăzi (în starea actuală ce constituie individualitatea umană) și va fi mâine (și în toate ciclurile sau stările de existență) cel care este (în sine, principial, etern).[13]

[13] *Katha-Upanișad*, Adhyāya 2, Vallī 4, Śrutis 12 și 13. În esoterismul musulman aceeași idee este exprimată în termeni aproape identici, de către Muhy-d-Dīn ibn Arabī în „*Traité de l'Unité*" (*Risālatul-Ahadiyah*): „El (*Allāh*) este acum așa cum era (din totdeauna), în toate zilele în stare de Creator Sublim". Singura diferență este aceea de „creație", ce nu apare decât în doctrinele tradiționale și care, cel puțin parțial, se rataşează la iudaism: nu este în fond decât un mod special de a exprima ceea ce se referă la manifestarea universală și la relația sa cu Principiul.

CAPITOLUL IV

PURUȘA ȘI PRAKRITI

Va trebui acum să considerăm *Puruṣa* nu în sine, ci în raport cu manifestarea; şi aceasta ne va permite să înțelegem mai bine cum poate fi privit sub mai multe aspecte, deşi în realitate este unul singur. Vom spune aşadar că, pentru ca manifestarea să se producă, *Puruṣa* trebuie să intre în relație cu un alt principiu, cu toate că o atare corelare este inexistentă în ceea ce priveşte aspectul său cel mai înalt (*uttama*), şi că nu există deloc un alt principiu, ci doar într-un sens relativ, în afară de Principiul Suprem; dar cum vine vorba despre manifestare, chiar din punct de vedere principial, suntem deja în domeniul relativității. Corelativul lui *Puruṣa* este, în această conjunctură, *Prakriti*, substanța primordială nediferențiată; este principiul pasiv care este prezentat ca feminin în timp ce *Puruṣa,* numit şi *Pumas*, este principiul activ, reprezentat ca masculin; şi, rămânând, de altfel, ele însele nemanifestate, constituie cei doi poli ai manifestării.

Unirea acestor două principii complementare produce dezvoltarea integrală a stării individuale umane, şi asta în raport cu fiecare individ; şi la fel se întâmplă cu toate stările manifestate ale ființei altele decât starea umană, căci dacă noi ne-am referit la ea în mod special, nu trebuie în schimb uitat că aceasta nu este decât o stare printre celelalte, şi că nu numai la limita individualității umane, ci la cea a totalității

stărilor manifestate, în multiplicitate indefinită, *Puruşa* şi *Prakriti* ne apar ca rezultatul, într-o oarecare măsură, al unei polarizări a ființei principiale.

Dacă, în loc de a considera fiecare individ separat, vom considera ansamblul domeniului format de o treaptă determinată a Existenței, cum este domeniul individual în care se desfăşoară starea umană, sau nu contează care alt domeniu analog al existenței manifestate, definit în mod asemănător de un anumit ansamblu de condiții speciale limitative, *Puruşa* este, pentru un atare domeniu (cuprinzând toate ființele care își dezvoltă aici, atât succesiv cât şi simultan, posibilitățile lor de manifestare corespunzătoare), asimilat lui *Prajāpati*, „Domnul ființelor produse", expresie a lui *Brahma* însuşi în măsura în care este conceput ca Voință Divină şi Ordonator Suprem[1]. Această Voință se manifestă în special, în fiecare ciclu de existență, ca Manu al acelui ciclu, care îi dă Legea (*Dharma*); Manu, aşa cum l-am explicat în altă parte, nu trebuie privit ca un personaj, nici ca un „mit", ci ca un principiu, care este în mod propriu Inteligența cosmică, imaginea reflectată a lui *Brahma* (şi în realitate una cu El), exprimându-se ca Legislator primordial şi universal[2].

Aşa cum Manu este prototipul omului (*mānava*), cuplul *Puruşa-Prakriti*, în raport cu o stare a ființei determinată, poate fi considerat ca echivalent, în domeniul de existență ce corespunde acestei stări, cu ceea ce esoterismul musulman numeşte „Omul Universal" (*al-Insānul-kāmil*)[3], concepție ce

---

[1] *Prajāpati* este de asemenea *Viśvakarma*, „principiul constructiv universal"; numele şi funcţiunea sa sunt, de altfel, susceptibile de aplicaţii multiple şi mai mult sau mai puţin specializate, după cum le raportăm sau nu la considerarea unui anumit ciclu sau a unei anumite stări determinate.

[2] Este interesant de notat că, în alte tradiţii, legislatorul primordial este desemnat prin nume a căror rădăcină este aceeaşi cu cea a lui *Manu* hindus: aşa sunt *Ménés* al egiptenilor, şi *Minos* al grecilor; este deci o greşeală să considerăm aceste nume ca desemnând personaje istorice.

[3] Este *Adam Kadmon din Kabbala* ebraică; este, de asemenea „Regele" (Wang) din tradiţia extrem-orientală (Dao-de-jing, XXV).

poate fi extinsă apoi la întregul ansamblu de stări manifestate şi care stabileşte analogia constitutivă a manifestării universale şi a modalităţii individuale umane[4], sau, pentru a utiliza un limbaj specific anumitor şcoli occidentale, a „macrocosmosului" şi a „microcosmosului".[5]

Acum, este indispensabil să observăm că a concepe cuplul *Puruṣa-Prakriti* nu are nicio legătură cu o concepţie „dualistă" oarecare, şi că este complet diferit de dualismul „spirit-materie" din filosofia occidentală modernă, a cărui origine este în realitate imputabilă cartezianismului. *Puruṣa* nu poate fi privit ca un corespondent al noţiunii filosofice de „spirit", aşa cum am arătat deja în legătură cu desemnarea lui *Ātmā* ca „Spirit Universal", care nu este acceptabil decât cu condiţia de a fi înţeles într-un sens cu totul diferit decât acela; şi în pofida afirmaţiilor unui număr mare de orientalişti, *Prakriti* corespunde şi mai puţin „materiei", care, de altfel, este atât de străină gândirii hinduse încât nu există în limba sanscrită niciun cuvânt prin care ea să se poată traduce, chiar aproximativ, ceea ce dovedeşte că o atare noţiune nu are cu adevărat nimic fundamental.

Este foarte probabil ca şi grecii să nu fi avut noţiunea de materie aşa cum o gândesc contemporanii noştri, atât filosofii cât şi fizicienii; în orice caz, sensul cuvântului *υλη* la Aristotel este acela de „substanţă" în toată universalitatea sa, iar *ειδος* (pe care cuvântul „formă" îl redă destul de nepotrivit în limba franceză, din cauza neclarităţilor care se pot produce) cores-

---

[4] Reamintim că pe această analogie se fondează, esenţial, instituţia castelor. – Despre rolul lui *Puruṣa* considerat din punctul de vedere pe care îl indicăm aici, a se vedea în special *Puruṣa-Sūkta* din *Rig-Veda*, X, 90. *Viśvakarma*, aspect sau funcţiune a „omului Universal", corespunde „Marelui Arhitect al Universului" din iniţierile occidentale.

[5] Aceşti termeni aparţin hermetismului şi sunt dintre cei a căror întrebuinţare mai mult sau mai puţin abuzivă de către pseudo-esoteriştii contemporani ne determină să estimăm că nu este cazul să ne ocupăm de ei.

punde nu mai puţin exact „esenţei" privită drept corelativul acestei „substanţe". Aceşti termeni de „esenţă" şi „substanţă", luaţi în accepţiunea lor cea mai extinsă, sunt, poate, în limbile occidentale, cei care redau cel mai exact ideea despre care este vorba, concepţie cu un grad de universalitate mult mai mare decât aceea de „spirit" şi „materie", acesta din urmă nereprezentând decât un aspect particular, o specificaţie în raport cu o stare de existenţă determinată, în afara căreia încetează pe de-a întregul să mai fie valabilă, în loc de a fi aplicabilă la integralitatea manifestării universale, cum este cea de „esenţă" şi de „substanţă".

Trebuie adăugat că distincţia între aceşti ultimi termeni, oricât de prevalentă ar fi în raport cu oricare altele nu este mai puţin relativă: este prima dintre toate dualităţile, cea din care derivă toate celelalte direct sau indirect, şi de aici începe multiplicitatea; dar nu trebuie să vedem în ea expresia unei ireductibilităţi absolute de care nici nu poate fi vorba: Fiinţa Universală, în raport cu manifestarea al cărei principiu este, se polarizează în „esenţă" şi substanţă", fără ca unitatea sa intimă să fie în vreun fel afectată. Reamintim aici că *Vedānta*, prin faptul că este pur metafizică, este în mod esenţial „doctrina non-dualităţii" (*advaita-vāda*)[6]; iar dacă Sānkhya a putut să pară „dualistă" celor care nu au înţeles, este pentru că punctul ei de vedere se opreşte la considerarea primei dualităţi, ceea ce nu înseamnă că elimină posibilitatea a ceea ce o depăşeşte, contrar gândirii ce derivă din concepţiile sistematice care sunt proprii filosofilor.

---

[6] Am explicat în *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* că „non-dualismul" nu trebuie confundat cu „monismul", care, orice formă ar lua, este, ca şi „dualismul", de ordin filosofic şi nu metafizic. „Non-dualismul" nu are nimic comun nici cu „panteismul", şi poate fi cu atât mai puţin asimilat acestuia cu cât, atunci când este utilizat într-un sens raţional, panteismul implică totdeauna un anume „naturalism" care este la propriu antimetafizic.

Trebuie să mai facem unele precizări în privința lui *Prakriti*, care este primul din cele douăzeci şi cinci de principii (*tattva*) enumerate în *Sānkhya*; dar noi am considerat *Puruṣa* înaintea lui *Prakriti*, deoarece este inadmisibil ca principiul plastic sau substanțial (în sens strict etimologic al acestui termen, exprimând „substratum universal", adică suportul oricărei manifestări)[7] să aibă „spontaneitate", deoarece este pur potențial şi pasiv, apt oricărei determinări, dar neposedând niciuna. *Prakriti* nu poate deci să fie cauză prin ea însăşi (vorbim aici de „cauzalitate eficientă"), în afară de acțiunea sau mai degrabă sub influența principiului esențial, care este *Puruṣa*, şi care este, am putea spune, „determinantul" manifestării; toate lucrurile manifestate sunt produse prin Prakriti, față de care ele nu sunt decât modificări sau determinări, dar, fără prezența lui *Puruṣa* aceste „producții" ar fi lipsite de orice realitate.

Opinia conform căreia *Prakriti* ar fi suficientă în ea însăşi ca principiu al manifestării nu ar putea proveni decât dintr-o înțelegere greşită a doctrinei *Sānkhya*, mai ales din ceea ce aceasta numeşte „producere" şi care este privită exclusiv din punct de vedere „substanțial", sau din faptul că *Puruṣa* nu este menționat decât ca a douăzeci şi cincea *tattva*, de altfel pe de-a întregul independent de celelalte, care cuprind pe *Prakriti* şi toate modificările sale; o asemenea opinie ar fi formal contrară învățăturii *Veda*.

Mūla-Prakriti este „Natura Primordială" (numită în arabă *al-Fitrah*), rădăcina tuturor manifestărilor (căci *mūla* înseamnă „rădăcină") ; ea este de asemenea desemnată ca

---

[7] Adăugăm pentru a îndepărta orice eroare posibilă de interpretare, că sensul care înțelegem astfel termenul „substanță" nu este nicidecum cel în care înțelegea Spinoza, căci urmare confuziei „panteiste" el se servea de acesta pentru a desemna Ființa Universală, cel puțin în măsura în care era capabil să o conceapă; şi, în realitate, Ființa Univer-sală este dincolo de distincția *Puruṣa-Prakriti*, care se unesc în ea ca în principiul lor comun.

Pradhāna, adică „ceea ce este pus înaintea tuturor lucrurilor", conţinând potenţial toate determinările; conform *Puranelor*, este identificată cu *Māyā*, concepută ca „mama formelor". Este nediferenţiată (*avyakta*) şi „indistinctibilă", nefiind compusă din părţi şi nici înzestrată cu calităţi, putând fi cunoscută indirect prin efectele sale, deoarece nu ar putea fi percepută în ea însăşi, şi productivă fără a fi ea însăşi produsă.

> Rădăcină, ea este fără rădăcină, căci nu ar fi rădăcină dacă ea însăşi ar avea rădăcină.[8]

> *Prakriti*, rădăcina totului, nu este produsă. Şapte principii, cel mare (*Mahat*, care este principiul intelectual sau *Buddhi*)* şi celelalte (*ahankāra*, sau conştiinţa individuală, care naşte noţiunea de „eu", cele cinci *tanmātra* sau determinări esenţiale ale lucrurilor, sunt în acelaşi timp producţii (ale lui *Prakriti*) şi producătoare (în raport cu următoarele). Şaisprezece (unsprezece *indriya* sau facultăţi de senzaţie şi de acţiune, cuprinzând şi *manas* sau „mintea" şi cele cinci *bhūta* sau elemente substanţiale şi sensibile) sunt producţii (neproductive). *Puruṣa* nu este nici producţie şi nici productiv (în el-însuşi)[10],

cu toate că acţiunea sa, sau mai bine spus activitatea sa „non-acţională"[11], conform unei expresii pe care am împrumutat-o din tradiţia extrem orientală, este cea care deter-

---

[8] *Sānkhya-Sūtra*, Adhyāya 1, sūtra 67.

* Nu putem să nu remarcăm genul feminin al lui *Buddhi* şi să nu ne gândim la *Shekina* („Aspectul feminin al Principiului) şi la faptul că Intelectul divin „coborât" în lumea noastră capătă, în circumstanţe esenţiale, aspect feminin -n.t.

[10] *Sānkhya-Kārikā*, śloka 3.

[11] Identic conceptului daoist de *wu-wei*, „non-acţiune", „acţiune produsă prin lipsă de acţiune propriu-zisă, adică prin *prezenţa participantă la esenţa care induce efect*" – n.t.

mină în mod esențial tot ceea ce este producție substanțială în *Prakriti*.[12]

Vom adăuga pentru a completa aceste noțiuni, că *Prakriti*, fiind în mod necesar una în „indistincțiunea" sa, conține în ea însăși o triadă care, actualizându-se sub influența „ordonatoare" a lui *Purușa*, dă naștere la multiplele sale determinări. În ea se află trei *guna* sau calități constitutive, care sunt în perfect echilibru în nediferențierea ei primordială: orice manifestare sau modificare a substanței reprezintă o ruptură a acestui echilibru, iar ființele, în diferitele lor stări de manifestare, participă prin cele trei *guna* la grade diferite și, ca să spunem așa, după proporții indefinit variate. Aceste *guna* nu sunt stări, ci condiții ale Existenței universale, cărora le sunt supuse toate ființele manifestate și pe care trebuie să le distingem de condițiile speciale care determină și definesc un mod de manifestare sau altul. Cele trei *guna* sunt: *sattva*, conformitatea cu esența pură a Ființei (*Sat*), care este identificată cu Lumina inteligibilă sau Cunoașterea și reprezentată ca o tendință ascendentă; *rajas*, impulsiunea expansivă, con-

---

[12] Colebrooke (*Essais sur la Philosophie des Hindous*, tradusă în franceză de G. Pauthier, Essais I) a semnalat pe bună dreptate concordanța remarcabilă existentă între ultimul pasaj citat și următoarele, extrase din tratatul *De Divisione Naturae* de Scotus Eriugena: Diviziunea naturii îmi pare că trebuie să fie stabilită conform cu patru specii diferite, din care prima este ceea ce creează și nu este creat; a doua ceea ce este creat și care creează; a treia ceea ce este creat și nu creează; a patra ceea ce nu este creat și nici nu creează" (Cartea I). „Dar prima specie și a patra, respectiv asimilabile lui *Purușa* și *Prakriti*) coincid (se confundă, sau mai degrabă se unesc) în Natura Divină, căci aceasta poate fi numi-tă creatoare și increată, cum este ea în sine, dar în mod egal nici crea-toare și nici creată, deoarece, fiind infinită, ea nu poate produce nimic care să fie în afara ei însăși, și nu există nicio posibilitate ca ea să nu fie în sine și prin sine" (Cartea III). Vom remarca substituirea ideii de „creație" cu cea de „producție"; pe de altă parte, expresia „Natură Divină" nu este perfect adecvată, căci ceea ce ea desemnează este, în mod propriu Ființa Universală: în realitate, *Prakriti* este Natura primordială, iar *Purușa*, esențialmente imuabil, este în afara Naturii, al cărei nume exprimă o idee de „devenire".

form căreia ființa se dezvoltă într-o anume stare, şi într-un anume fel, la un nivel determinat de existență; în fine, *tamas*, obscuritatea, asimilată ignoranței şi reprezentată ca o tendință descendentă.

Ne limităm aici la aceste definiții, pe care le-am mai menționat şi în altă parte; nu este locul unei expuneri mai complete a acestor considerații, care sunt puțin în afara subiectului nostru, nici de a vorbi despre aplicațiile diferite la care acestea dau ocazia, mai ales în ceea ce priveşte teoria cosmologică a elementelor; aceste dezvoltări îşi vor găsi locul în alte studii.

CAPITOLUL V

PURUṢA NU E AFECTAT DE MODIFICĂRILE INDIVIDUALE

Conform *Bhagavad-Gītā*,

> există în lume doi *Puruṣa*, unul destructibil şi celălalt indestructibil: primul este împărţit între toate fiinţele; al doilea este imuabil. Dar există şi un alt *Puruṣa*, cel mai înalt (*uttama*), numit *Paramātmā*, şi care, Domn nepieritor, pătrunde şi susţine cele trei lumi (pământul, atmosfera şi cerul, reprezentând cele trei trepte fundamentale în care sunt repartizate toate lumile manifestării). Întrucât eu depăşesc destructibilul şi chiar indestructibilul (fiind Principiul Suprem al celor două), sunt slăvit în lume şi în *Veda* sub numele de *Puruşottama*.*

Între cei doi *Puruṣa*, „cel pieritor" este *jīvātmā*, a cărui existență distinctă este tranzitorie şi contingentă, aşa cum

* *Bhagavad-Gītā*, XV, 16-18. [Observăm, cu titlu de simplă similitudine, într-o asociere care trebuie să „păstreze proporţiile, nuanţele şi specificul", că în esoterismul islamic Dumnezeu are trei Nume sfinte esenţiale: *Unitatea* („Unitate esenţială", „trans-Unitate", echivalentul caracterului *advaita* din tradiţia hindusă), *Singularitatea* şi *Unicitatea*. Ordinea în care acestea sunt menţionate corespunde perspectivei „de sus în jos", adică de la Starea esenţială-principială pură, în Sine, la contingent, la manifestarea universală în care fiecare lucru este „întemeiat" de prezenţa lui *Allāh* în fiecare centru individual al ființei respective – n.t.]

este şi individualitatea însăşi, iar „indestructibilul" este Ātmā ca personalitate, principiul permanent al ființei traversând toate stările sale de manifestare[2]; în ceea ce-l priveşte pe al treilea, aşa cum textul menționează în mod expres, este *Paramātmā*, a cărui personalitate este o determinare primordială, aşa cum am explicat mai înainte.

Cu toate că personalitatea este realmente dincolo de domeniul multiplicității, se poate totuşi, cel puțin într-un anume sens, vorbi despre o personalitate pentru fiecare ființă (este vorba, fireşte, despre ființa totală, şi nu de o stare luată izolat): de aceea *Sānkhya*, al cărui punct de vedere nu ajunge la *Puruşottama*, prezintă adesea *Puruṣa* ca multiplu; trebuie observat că, până şi în acest caz, numele său este folosit totdeauna la singular, pentru a afirma net unitatea sa esențială. *Sānkhya* nu are nimic comun cu un „monadism" de genul celui leibnitzian, în care, de altfel, ceea ce este privit ca un tot complet este „substanța individuală", formând un gen de sistem închis, concept care este incompatibil cu orice noțiune de ordin metafizic.

Puruṣa, considerat ca personalitate,

---

[2] Sunt „cele două păsări care stau pe acelaşi copac", conform textelor Upanişadice pe care le-am citat într-o notă precedentă. De altfel, este vorba despre un arbore şi în *Katha-Upanişad*, Adhyāya 2, Valli 6, Śruti 1, dar aplicație aceasta simbolică se referă la „macrocosmic" şi nu la „microcosmic": „Lumea este ca un smochin perpetuu (*ashvattha sanâtana*) a cărui rădăcină se află în aer şi ale cărui ramuri se află pe pământ"; şi la fel găsim şi în *Bhagavad-Gītā*, XV, 1: „Este un smochin nemuritor, cu rădăcinile în sus, ramurile în jos, iar frunzele sunt imnurile din *Veda*; cel care îl cunoaşte, acela cunoaşte *Veda*". Rădăcinile sunt în sus deoarece reprezintă principiul, iar ramurile sunt în jos deoarece reprezintă desfăşurarea manifestării; dacă arborele este astfel inversat, aceasta se întâmplă deoarece analogia, aici ca pretutindeni, trebuie aplicată în sens invers. În cele două cazuri, arborele este desemnat ca fiind smochinul sfânt (*ashvattha* sau *pippala*); sub această formă sau sub alta, simbolismul „Arborelui Lumii" este departe de a fi special pentru India: stejarul la celți, teiul la germanici, frasinul la scandinavi, joacă exact acelaşi rol.

> este, ca să spunem aşa[3], o parte (*anśa*) din Supremul Ordonator (care, totuşi, nu are părţi, fiind absolut indivizibil şi „fără dualitate"), ca o scânteie pentru foc (a cărui natură este pe de-a întregul în fiecare scânteie).[4]

El nu este supus condițiilor care determină individualitatea şi chiar în raporturile sale cu aceasta, el rămâne neafectat de modificările individuale (cum sunt de exemplu plăcerea şi durerea), care sunt pure contingențe şi accidentale, neesențiale pentru ființă, şi care provin, toate, din principiul plastic, *Prakriti* sau *Pradhāna*, ca rădăcină unică a lor. Modificările sunt produse în ordinea manifestată din această substanță, ce conține în potență toate posibilitățile de manifestare, prin dezvoltarea acestora, sau, pentru a utiliza un limbaj aristotelic, prin trecerea lor de la putere la act. Vijñāna-Bhikshu spune că:

> Orice manifestare (*parināma*), de la producerea originară a lumii (adică la fiecare ciclu de existență) până la disoluția finală, provine exclusiv din *Prakriti* şi din ceea ce derivă din ea,

adică din primele douăzeci şi patru de *tattva* despre care vorbeşte *Sānkhya.*

Purușa este principiul esențial al tuturor lucrurilor, deoarece el este cel care determină dezvoltarea posibilităților lui *Prakriti*; dar el însuşi nu intră niciodată în manifestare, în aşa fel încât toate lucrurile, câtă vreme sunt abordate în mod distinctiv, sunt diferite de el, şi nimic din ceea ce le

[3] Cuvântul iva indică o comparaţie (*upamă*) sau de un mod de a vorbi destinat să faciliteze înţelegerea, dar care nu trebuie luat în sens propriu. Iată un text daoist care exprimă o idee similară: „Normele de orice fel, cum este aceea care face un corp din mai multe organe (sau o fiinţă din mai multe stări)... sunt tot atâtea participări ale Cârmuitorului Universal. Aceste participări nu Îl măresc şi nici nu Îl micşorează, căci ele sunt comunicate de către El, dar nedetaşate de El" (*Huang-zî*, cap.II; trad. P. Wieger, pag 217).

[4] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 3, sūtra 43. Reamintim că urmăm, în interpretarea noastră, comentariul lui Śankarāchārya.

priveşte ca atare (constituind ceea ce putem numi „devenire") nu îi afectează imutabilitatea.

> Astfel lumina soarelui sau cea lunară (susceptibilă de modificări multiple) pare a fi identică sursei care o produce (sursa luminoasă considerată ca imuabilă în ea însăşi), ea totuşi fiind distinctă de aceasta (în manifestarea sa exterioară şi chiar modificările sau calităţile manifestate sunt, ca atare, distincte de principiul lor esenţial încât nu-l pot afecta în niciun fel). Aşa cum imaginea soarelui oglindită în apă tremură şi se mişcă, urmând unduirile apei, fără a afecta celelalte imagini reflectate în ea, cu atât mai puţin soarele însuşi, tot aşa modificările suferite de un individ nu afectează un alt individ, şi în niciun caz pe Ordonatorul Suprem[5],

care este *Puruşottama*, şi a cărui personalitate este identică esenţei sale, aşa cum orice scânteie este identică focului considerat ca indivizibil în ceea ce priveşte natura sa intimă.

Cel care este aici comparat cu imaginea soarelui în apă, ca fiind reflectare (*ābhāsa*), în domeniul individual şi în raport cu oricare individ, a Luminii, în principiu una, a „Spiritului Universal" (*Ātmā*) este „Sufletul viu" (*jīvātmā*); iar raza luminoasă care face să existe această imagine şi o uneşte cu sursa sa este, aşa cum vom vedea mai departe, intelectul superior (*Buddhi*), care aparţine domeniului manifestării informale[6]. În ceea ce priveşte apa, care reflectă lumina solară, ea este în mod obişnuit simbolul principiului plastic (*Prakriti*), imagine a „pasivităţii universale"; şi de altfel acest simbol, cu aceeaşi semnificaţie, este comun tuturor doctrinelor tradiţionale[7]. Aici trebuie totuşi restrâns sensul

---

[5] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 3, sūtra 46-53.

[6] Trebuie remarcat faptul că raza presupune un mediu de propagare (manifestare în mod non-individualizat) şi că imaginea presupune un plan de reflexie (individualizare prin condiţiile unei anumite stări de existenţă).

[7] Putem, în această privinţă, să ne raportăm la începutul *Genezei*, I, 2: „Şi Sfântul Duh se purta pe deasupra Apelor". Există în acest pasaj o

său general, căci *Buddhi*, fiind informal și supra-individual, este și manifestat, prin urmare provine din *Prakriti* a cărei primă producție este; apa nu poate, deci, să reprezinte aici decât ansamblul potențial al posibilităților formale, adică domeniul manifestării în mod individual și astfel ea lasă în afara ei aceste posibilități informale care, corespunzând și ele stărilor de manifestare, trebuie totuși să fie raportate la Universal[8].

---

indicație foarte clară în privința celor două principii complementare despre care vorbim aici, Duhul corespunzător lui *Purușa* și Apele lui *Prakriti*. Dintr-un punct de vedere diferit, dar totuși legat analogic de cel dinainte, *Ruah Elohim* din textul ebraic este asimilabil lui *Hamsa*, Lebăda simbolică , vehiculul lui *Brahmă*, care clocește *Brahmănda*, „Oul Lumii" aflat pe Apele primordiale; este necesar să observăm că *Hamsa* este și „suflul" (spiritus), care este și primul sens al lui *Ruah* în ebraică; dacă ne plasăm în punctul de vedere special al constituției lumii corporale, *Ruah* este Aerul (*Văyu*); și dacă toate acestea nu ne-ar duce prea departe, am putea arăta că există o perfectă concordanță între Biblie și Veda în ceea ce privește ordinea dezvoltării elementelor sensibile. În orice caz, putem găsi în ceea ce am spus indicația a trei sensuri suprapuse, care se referă la cele trei trepte fund· nentale ale manifestării (informalul, subtilul și grosierul) care sunt desemnate ca trei lumi (*Tribhuvana*) de către tradiția hindusă. – Aceste trei lumi figurează și în *Kabbala* ebraică sub numele de *Beriah, Ietsirah* și *Asiah*; deasupra lor este *Atsiluth* – starea principială de non-manifestare

[8] Dacă vom lăsa simbolului apei semnificația sa generală, ansamblul posibilităților formale este desemnat ca fiind „Apele inferioare", iar cel al posibilităților informale ca fiind „Apele superioare". Separarea Apelor inferioare de cele superioare, din punct de vedere cosmic, se găsește descrisă și ea în *Geneză*, I, 6-7; observăm că termenul *Maim*, care desemnează apa în ebraică, la forma duală, printre alte semnificații, se raportează și la „dublul haos" al posibilităților formale și informale în stare potențială. Apele primordiale, înainte de separare, reprezintă totalitatea posibilităților de manifestare, în măsura în care constituie aspectul potențial al Ființei Universale, în mod propriu *Prakriti*. Mai există un alt sens superior al acestui simbolism care se obține transpunându-l dincolo de Ființă: Apele reprezintă atunci Posibilitatea Universală privită sub aspectul total, cuprinzând prin urmare, în Infinitatea sa, domeniul manifestării și cel al non-manifestării. Acest din urmă sens este cel mai înalt dintre toate; pe treapta imediat inferioară, în polarizarea primordială a Ființei, este *Prakriti*, fiind astfel la nivelul principiului manifestării. Continuând coborârea, ajungem la cele trei trepte, ca mai înainte: avem, la primele două, „dublul haos" despre care am vorbit,

şi pentru lumea corporală, Apa ca element sensibil (*Ap*) aceasta din urmă fiind deja cuprinsă, implicit, ca tot ce aparţine mani-festării grosiere, în domeniul „Apelor inferioare", căci manifestarea subtilă joacă rolul de principiu imediat şi relativ în raport cu această manifestare grosieră. – Chiar dacă sunt cam lungi, aceste explicaţii nu credem că sunt inutile pentru a înţelege, de exemplu, cum poate fi privită o pluralitate de sensuri şi de aplicaţii în textele tradiţionale.

CAPITOLUL VI

TREPTELE MANIFESTĂRII INDIVIDUALE

Vom trece acum la enumerarea diferitelor trepte ale manifestării lui *Ātmā*, privit ca personalitate, în măsura în care această manifestare constituie individualitatea umană; şi putem spune că o constituie efectiv, deoarece această individualitate nu ar avea nicio existență dacă ar fi separată de principiul ei, adică de personalitate. Totodată, felul în care o spunem impune o rezervă: prin manifestarea lui *Ātmā* trebuie să înțelegem manifestarea raportată la *Ātmā* ca fiind principiul său esențial; dar nu trebuie înțeles prin aceasta că Ātmā se manifestă într-un fel oarecare, căci el nu intră niciodată în manifestare, aşa cum am spus mai înainte, şi pentru acest motiv el nu este niciodată afectat. Cu alte cuvinte, *Ātmā* este „Cel prin care totul se manifestă dar care nu este manifestat prin nimic"[1]; şi aspectul acesta nu trebuie pierdut din vedere niciodată în considerarea celor ce vor urma.

Reamintim că *Ātmā* şi *Purușa* sunt unul şi acelaşi principiu şi că din *Prakriti* şi nu din *Purușa* este produsă întreaga

[1] *Kenă Upanişad*, Khanda 1, Śruti 5-9; întregul pasaj va fi reprodus mai departe, într-un alt capitol.

manifestare; dar dacă *Sānkhya* priveşte mai degrabă această manifestare ca fiind dezvoltarea sau „actualizarea" potențialităților lui *Prakriti*, deoarece punctul său de vedere este înainte de toate „cosmologic"și nu propriu-zis metafizic, *Vedānta* vede altfel lucrurile, deoarece consideră *Ātmā*, care este în afara modificărilor „devenirii", ca fiind adevăratul principiu la care totul trebuie să se raporteze. Am putea spune că există, în această privință punctul de vedere al „substanței" și cel al „esenței", și că primul este cel „cosmologic", deoarece este cel al Naturii şi al „devenirii"; dar pe de altă parte, metafizica nu se mărgineşte la „esența" concepută ca fiind corelativă „substanței", nici chiar Ființei în care aceşti doi termeni sunt uniți; ea merge mult mai departe deoarece merge până la *Paramātmā* sau *Purușottama*, care este Supremul *Brahma*, și astfel punctul său de vedere (dacă acceptăm că această expresie se poate aplica aici) este cu adevărat nelimitat.

Pe de altă parte, când vorbim de diferitele trepte ale manifestării individuale, trebuie înțeles că aceste trepte corespund acelora ale manifestării universale, în virtutea analogiei constitutive a „macrocosmosului" și „microcosmosului" la care am făcut referire mai înainte. Se va înțelege și mai bine dacă ne vom gândi că toate ființele manifestate sunt la fel supuse condițiilor generale care definesc stările de existență în care sunt situate. Dacă nu putem, considerând o ființă oarecare, să izolăm realmente o stare a acestei ființe de ansamblul tuturor celorlalte stări printre care se situează ierarhic la un nivel determinat, nu putem nici, dintr-un alt punct de vedere, să izolăm această stare de tot ceea ce aparține, nu numai aceleiași ființe, dar chiar aceleiași trepte a Existenței universale. Și astfel totul apare ca fiind legat în mai multe sensuri, fie în manifestarea însăși, fie în măsura în care aceasta, formând un ansamblu unic în multiplicitatea sa indefinită, se ratașează la principiul său, adică la Ființă și

prin aceasta la Principiul Suprem. Multiplicitatea există conform modului său propriu, din moment ce ea este posibilă, în sensul pe care l-am precizat (cel al unei „realități diminuate") deoarece existența însăși a unei asemenea multiplicități se fondează pe unitate, din care a apărut și în care este conținută principial.

Privind în acest mod ansamblul manifestării universale, se poate spune că, în multiplicitatea însăși a treptelor sale și a modurilor sale, „Existența este unică", conform unei formule pe care o împrumutăm din esoterismul musulman*. Și există o nuanță importantă de observat aici între „unicitate" și „unitate": prima cuprinde multiplicitatea ca atare, a doua îi este principiul* (și nu „rădăcina", în sensul în care acest cuvânt se aplică numai la *Prakriti*, dar cuprinzând în sine toate posibilitățile de manifestare, „sub aspect esențial" la fel de bine ca și „sub aspect substanțial").

Se poate spune pe bună dreptate că Ființa este una, că este Unitatea însăși*, în sensul metafizic și nu în cel mate-

---

* Este vorba despre termenul sufit *wahdat al-wujud*, termen fundamental al exegezei akbariene – și nu numai. Neînțelegerea adecvată a acestuia a condus la total eronata accepțiune de „panteism" – concepție cu totul străină de metafizica sufită și complet inadecvată metafizicii însăși. În fapt este vorba despre *unitatea și unicitatea afirmării manifestate ca stare și aseitate a Principiului*. Excelența învățăturii guénoniene se evidențiază și de această dată, la nivelul termenilor în care poate fi exprimată, păstrând proporțiile și „făcând parte *inexprimabilului*" în metafizica autentică – fără a înlocui „creație", „geneză" cu *„manifestare a posibilităților de manifestare manifestabile"* nu ar fi fost posibilă rigoarea gândirii; același lucru și cu conceptul suveran de *Atotposibilitate* (*principială, supremă*) – n.t.

* Termenii de Unicitate și Unitate îi întâlnim ca Nume „operative" ale lui Dumnezeu în esoterismul islamic: *Wahdaniyyah* și *Ahadiyyah*; sensul lor este același, în esență, ca în precizarea pe care o face René Guénon. Prin primul Nume, Dumnezeu întemeiază și este „prezent" în fiecare lucru-*manifestare individuală*, prin al doilea Nume, *Dumnezeu este Esența Supremă în Sine* – n.t.

* Este ceea ce exprimă adagiul scolastic: *Esse et unum convertuntur*. [Credem potrivit să facem precizarea că există nuanțe pe care nu le putem de-

matic, deoarece aici suntem dincolo de domeniul cantităţii: între Unitatea metafizică şi unitatea matematică există analogie dar nicidecum identitate; şi chiar când vorbim despre multiplicitatea manifestării universale, nu este vorba despre o multiplicitate cantitativă, căci cantitatea nu este decât o condiţie specială a anumitor stări de manifestare. În fine, dacă Fiinţa este una, Principiul Suprem este „fără dualitate", aşa cum vom vedea mai departe: unitatea este prima dintre toate determinările, dar este deja o determinare, şi ca atare ea nu poate fi aplicată, în mod riguros, Principiului Suprem.

După ce am menţionat aceste câteva noţiuni indispensabile, revenim la considerarea treptelor manifestării: trebuie mai întâi să facem, aşa cum am mai văzut, o distincţie între manifestarea informală şi manifestarea formală; dar, atunci când ne limităm la individualitatea umană, întotdeauna este vorba, exclusiv, despre cea de a doua. Starea umană, ca orice stare individuală, aparţine pe de-a întregul ordinului manifestării formale, deoarece prezenţa formei este printre condiţiile unui anumit mod de existenţă ce îl caracterizează ca fiind individual.

Deci dacă luăm în considerare un element informal, acesta va fi supra-individual şi, în privinţa raporturilor sale cu individualitatea umană, nu va trebui niciodată privit ca fiind constitutiv pentru aceasta, sau ca făcând parte din ea într-un fel oarecare, ci ca legând individualitatea de personalitate. Aceasta din urmă este non-manifestată, chiar atunci când o considerăm principiul stărilor manifestate,

---

talia datorită complexităţii lor, dar vom preciza că numele de *Ahadiyyah*, UNITATE, în esoterismul islamic, este sinonim cu *Advaita* („*fără al doilea*") din tradiţia hindusă. Aceasta nu contrazice caracterul de „unitate în sine a Fiinţei", ci completează „aspectul" principial exprimat al Principiului însuşi al Manifestării, care este Fiin-ţa. Asocierea lui *Ahadiyyah* cu *Advaita* o explică de mai multe ori Michel Vâlsan în excepţionalele traduceri pe care le face din opera lui Muhy-d-Dīn ibn Arabī – n.t.]

așa cum Ființa, fiind principiul manifestării universale, este în afara acestei manifestări (și ne putem aminti aici de „motorul imobil" al lui Aristotel). Dar, pe de altă parte, manifestarea informală este încă principială, într-un sens relativ, în raport cu manifestarea formală, și astfel ea stabilește o legătură între aceasta și principiul ei superior non-manifestat, care este, de altfel, principiul comun al acestor două ordine ale manifestării. La fel, dacă facem distincția apoi, în manifestarea formală sau individuală, între starea subtilă și cea grosieră, prima este, cu un grad mai mare de relativitate, principială în raport cu cea de a doua, și, prin urmare, se situează ierarhic între aceasta din urmă și manifestarea informală.

Există, așadar, printr-o serie de principii mai mult sau mai puțin relative, o înlănțuire totodată logică și ontologică (cele două puncte de vedere corespunzându-și astfel încât nu le putem separa decât artificial) care se întinde de la non-manifestat până la manifestarea grosieră, trecând prin starea intermediară a manifestării informale, apoi prin manifestarea subtilă; fie că este vorba despre „macrocosmos" sau „microcosmos", aceasta este ordinea generală care trebuie urmată în dezvoltarea posibilităților de manifestare.

Elementele despre care am vorbit sunt acele *tattva* enumerate de *Sānkhya*, cu excepția primeia și a ultimei, adică *Prakriti* și *Purușa*; și am văzut, printre aceste *tattva*, că unele sunt privite ca *„producții productive"* iar celelalte ca *„producții neproductive"*.

Aici se pune următoarea întrebare: este această diviziune echivalentă cu cea pe care am precizat-o în legătură cu treptele manifestării, sau îi corespunde într-un fel sau altul? De exemplu, dacă ne limităm la punctul de vedere al individualității, am putea fi tentați să raportăm *tattva* din primul grup la starea subtilă și pe cele din al doilea grup la starea grosieră, cu atât mai mult cu cât într-un anume sens mani-

festarea subtilă este productivă pentru starea grosieră, în timp ce aceasta nu mai este productivă față de nicio altă stare; dar lucrurile sunt mai puțin simple în realitate. În sfârșit, în primul grup se află, mai întâi, *Buddhi*, care este elementul informal la care făceam referire mai înainte; în ceea ce privește celelalte *tattva* cu care este în legătură, *ahankāra* și *tanmātra*, acestea aparțin domeniului manifestării subtile. Pe de altă parte, în a doua grupă, *bhūta* aparțin incontestabil domeniului manifestării grosiere, deoarece sunt elementele corporale; dar *manas*, nefiind deloc corporal, trebuie raportat la manifestarea subtilă, cel puțin în el însuși, deși activitatea sa are consecințe în raport cu manifestarea grosieră; și celelalte *indriya* au, într-un fel anume, un dublu aspect, putând fi considerate totodată ca facultăți și ca organe, deci din punct de vedere psihic și corporal, adică tot la nivelul stării subtile și al stării corporale.

Trebuie să se înțeleagă bine că ceea ce este considerat ca stare subtilă, în toate acestea, nu este decât ceea ce privește starea individuală umană, în modalitățile sale extracorporale; și chiar dacă sunt superioare modalității corporale prin faptul că ele conțin principiul imediat (în același timp domeniul lor extinzându-se mult mai departe), totuși, dacă le considerăm în ansamblul Existenței universale, ele aparțin încă aceleiași trepte a acestei Existențe, în care este situată complet starea umană.

Aceeași remarcă este valabilă și atunci când spunem că manifestarea subtilă este productivă pentru manifestarea grosieră: pentru ca această afirmație să fie riguros exactă, trebuie adăugată precizarea pe care am făcut-o deja în ceea ce o privește pe prima, căci un raport asemănător nu poate fi stabilit pentru alte stări în mod egal individuale, dar nu umane, și care sunt pe de-a întregul diferite prin condițiile lor (în afară de prezența formei), stări pe care suntem obligați să le cuprindem în manifestarea subtilă, așa cum am

explicat, de vreme ce luăm ca termen de comparaţie, inevitabil, individualitatea umană, dându-ne seama totuşi că această stare nu este în realitate nici mai mult nici mai puţin decât o altă stare oarecare.

O ultimă observaţie este necesară: când se vorbeşte despre ordinea dezvoltării posibilităţilor de manifestare, sau de ordinea în care trebuie să fie enumerate elementele care corespund diferitelor faze ale acestei dezvoltări, trebuie avut grijă să se precizeze că un atare ordin nu implică decât o succesiune pur logică, care traduce de altfel o înlănţuire ontologică reală, şi că nu poate fi în niciun caz o succesiune temporală. Dezvoltarea în timp nu corespunde decât unei condiţii speciale de existenţă, care este una dintre cele ce definesc domeniul în care este conţinută starea umană; şi există un număr indefinit de alte moduri de dezvoltare în mod egal posibile, şi în mod egal cuprinse în manifestarea universală.

Individualitatea umană nu poate fi, deci, situată temporal în raport cu celelalte stări ale fiinţei, deoarece acestea, într-un mod general, sunt extratemporale, şi aceasta chiar când este vorba de stări ce se află, la fel, în manifestarea formală. Vom adăuga şi că anumite extensiuni ale individualităţii umane, în afara modalităţii corporale, scapă timpului, fără a se sustrage totuşi condiţiilor generale ale stării căreia aparţine această individualitate, în aşa fel încât ele se situează cu adevărat în simple prelungiri ale acestei stări; vom avea ocazia, desigur, să explicăm, în alte studii, cum anume aceste prelungiri pot fi atinse prin suprimarea uneia sau alteia dintre condiţiile al căror ansamblu complet defineşte lumea corporală.

Dacă astfel se prezintă lucrurile, înţelegem cu atât mai mult că nu poate fi vorba de a interveni condiţia temporală în ceea ce nu aparţine acestei stări, şi nici, prin urmare, în raporturile stării umane integrale cu alte stări; cu atât mai mult atunci când este vorba despre un principiu comun al

tuturor stărilor de manifestare, sau de un element care, fiind deja manifestat, este superior oricărei manifestări formale, cum este cel pe care l-am abordat în primul rând.

CAPITOLUL VII

BUDDHI
SAU INTELECTUL SUPERIOR

Prima treaptă a manifestării lui *Ātmā*, înțelegând această expresie în sensul pe care l-am precizat în capitolul precedent, este Intelectul superior (*Buddhi*), care, așa cum am spus înainte, mai este numit și *Mahat* sau „marele principiu": este al doilea din cele douăzeci și cinci de principii menționate de *Sānkhya*, deci primul dintre toate producțiile lui *Prakriti*. Acest principiu este de ordin universal, deoarece este informal; totodată nu trebuie uitat că el aparține deja manifestării, și de aceea el apare din *Prakriti*, căci toată manifestarea, indiferent de treapta considerată, presupune în mod necesar acești doi termeni corelativi și complementari care sunt *Purușa* și *Prakriti*, „esența" și „substanța". Nu este mai puțin adevărat că *Buddhi* depășește domeniul, nu numai al individualității umane, dar al oricărei stări individuale oricare ar fi aceea, și din acest motiv își justifică numele de *Mahat*; el nu este niciodată individualizat în realitate, și numai în stadiul următor vom afla individualitatea manifestată, cu conștiința particulară (sau mai bine spus „particularizată") a „eului".

Buddhi, considerat în raport cu individualitatea umană sau cu oricare stare individuală, este principiul imediat, dar transcendent, așa cum, din punctul de vedere al Existenței

universale, manifestarea informală este pentru manifestarea formală; şi este în acelaşi timp ceea ce am putea numi expresia personalităţii în manifestare, deci ceea ce unifică fiinţa de-a lungul multiplicităţii indefinite a stărilor sale individuale (starea umană, în toată extensia sa, nefiind decât una dintre stări printre celelalte). Cu alte cuvinte, dacă privim „Sinele" (*Ātmā*) sau personalitatea ca fiind Soarele spiritual[1] care străluceşte în centrul fiinţei totale, *Buddhi* va fi raza ce emană direct din acest soare şi care luminează în toată integralitatea sa starea individuală pe care noi am considerat-o în mod special, legând-o de toate celelalte stări individuale ale aceleiaşi fiinţe, sau şi mai general, de toate stările sale manifestate (individuale şi non-individuale) şi, dincolo de acestea, de centrul însuşi.

Este potrivit să remarcăm aici, fără a insista prea mult pentru a nu ne îndepărta de cursul expunerii noastre, că, datorită unităţii fundamentale a fiinţei în toate stările sale, trebuie considerat centrul fiecărei stări, în care se proiectează această rază spirituală, ca identificat virtual, dacă nu efectiv, cu centrul fiinţei totale; şi pentru aceasta o stare oarecare, şi starea umană la fel de bine ca oricare alta, poate fi luată ca bază pentru realizarea „Identităţii Supreme". În mod precis şi în acest sens, în virtutea acestei identificări putem spune, aşa cum am făcut-o mai înainte, că *Puruṣa* însuşi sălăşluieşte în centrul individualităţii umane, adică în punctul în care intersecţia razei spirituale cu domeniul posibilităţilor vitale determină „sufletul viu" *(jīvātmā)*.[2]

---

[1] Pentru sensul care trebuie dat acestei expresii vom revedea observaţia pe care am făcut-o în legătură cu „Spiritul Universal".

[2] Este evident că dorim să vorbim aici nu de un punct matematic, ci de ceea ce am putea numi în mod analogic un punct metafizic, dar fără ca o atare expresie să evoce ideea unei monade leibnitziene, deoarece *jīvātmā* nu este decât o manifestare particulară şi contingentă a lui *Ātmā*, iar existenţa sa separată este în mod propriu iluzorie. Simbolismul geometric la care ne referim va fi de altfel expus într-un alt studiu, împreună cu toate dezvoltările de care este susceptibil.

Pe de altă parte, *Buddhi*, ca orice provine din dezvoltarea posibilităților lui *Prakriti*, participă la cele trei *guna*; de aceea privit sub raportul cunoașterii distinctive (*vijñāna*) este conceput a fiind ternar, iar în ordinea Existenței universale, este identificat cu *Trimūrti* divin:

> *Mahat* devine conceput distinct ca trei Zei (sau trei aspecte ale Luminii inteligibile, căci aceasta este semnificația, în mod propriu, a cuvântului sanscrit *Deva*, pentru care cuvântul „Dumnezeu" este, de altfel, echivalentul exact)[3] prin influența celor trei *guna*, fiind o singură manifestare (*mūrti*) în trei Zei. În Universal, este Divinitatea (*Īśvara*, nu în sine, ci sub cele trei aspecte principale de *Brahmā*, *Vișnu* și *Śiva*, care constituie *Trimūrti* sau „tripla manifestare"); dar, privit distributiv, (sub aspectul, de altfel pur contingent, al „separativității") aparține (fără a fi totuși individualizat în sine) ființelor individuale (cărora le comunică posibilitatea de participare la atributele divine, adică la natura însăși a Ființei Universale, principiul oricărei existențe).[4]

Este lesne de văzut că *Buddhi* este considerat aici în raporturile sale, respectiv, cu primii doi dintre cei trei *Purușa* despre care vorbește *Bhagavad-Gītā*: în ordinea „macrocosmică", cel care este desemnat ca „imuabil" este *Īśvara* însuși, iar *Trimūrti* este expresia în mod manifestat (este vorba, bineînțeles, despre manifestarea informală, întrucât aici nu există nimic individual); și se spune că celălalt este „împărțit între toate ființele". La fel, în ordinea „microcosmică", *Buddhi* poate fi privit deopotrivă în raport cu personalitatea (*Ātmā*)

---

[3] Dacă dăm cuvântului „Dumnezeu" sensul pe care-l ia ulterior în limbile occidentale, pluralul ar fi un non-sens la fel de bine din punctul de vedere hindus precum și din cel iudeo-creștin și musulman, căci acest cuvânt, așa cum am arătat mai înainte, nu s-ar putea aplica decât lui *Īśvara* în mod exclusiv, în unitatea sa indivizibilă care este cea a Ființei Universale, oricare ar fi multiplicitatea de aspecte sub care poate fi privită în plan secundar.

[4] *Matsya-Purāna*. Vom remarca faptul că *Buddhi* nu este fără un anumit raport cu *Logos*-ul alexandrin.

şi în raport cu „sufletul viu" (*jīvātmā*), acesta din urmă nefiind decât reflectarea personalităţii în starea individuală umană, reflectare care nu ar fi existat fără intermedierea lui *Buddhi*: reamintim aici simbolul soarelui şi al imaginii sale oglindite în apă; *Buddhi* este, am mai spus, raza ce determină formarea acestei imagini şi care, în acelaşi timp, o leagă de sursa luminoasă.

În virtutea acestui dublu raport menţionat şi a rolului de intermediar între personalitate şi individualitate se poate, în pofida a tot ce este în mod necesar inadecvat într-un asemenea mod de exprimare, considera intelectul ca trecând într-un anume fel de la starea de putere universală la starea individuală, dar fără a înceta cu adevărat să fie ceea ce este, şi numai prin intersecţia cu domeniul special al anumitor condiţii de existenţă, prin care este definită individualitatea considerată; şi atunci el produce, ca rezultat al acestei intersecţii, conştiinţa individuală (*ahankāra*), implicată în „sufletul viu" (*jīvātmā*) căruia îi este inerentă.

Aşa cum am mai arătat, această conştiinţă, care este al treilea principiu din *Sānkhya*, dă naştere la noţiunea de „eu" (*aham*, de unde şi numele de *ahankāra*, literal: „ceea ce face eul"), căci are ca funcţiune proprie de a prescrie convingerea individuală (*abhimāna*), adică în mod precis, noţiunea de „eu sunt" în relaţie cu obiectele externe (*bāhya*) şi interne (*abhyantara*), care sunt, respectiv, obiectele percepţiei (*pratyaksha*) şi ale contemplaţiei (*dhyāna*). Iar ansamblul acestor obiecte este desemnat de termenul *idam*, „aceasta", atunci când este conceput în opoziţie cu *aham* sau „eul", opoziţie cu totul relativă şi foarte diferită de cea pe care filosofii moderni pretind să o stabilească între „subiect" şi „obiect", sau între „spirit" şi „lucruri". Astfel, conştiinţa individuală apare imediat – dar cu titlu de simplă modalitate „condiţionată" – din principiul intelectual, şi, la rândul său, produce toate celelalte principii sau elemente speciale ale individualităţii umane, de care ne vom ocupa mai departe.

CAPITOLUL VIII

MANAS SAU SIMŢUL INTERN. CELE ZECE FACULTĂŢI EXTERNE DE SENZAŢIE ŞI DE ACŢIUNE

După conştiinţa individuală (*ahankāra*), enumerarea făcută de *Sānkhya* pentru *tattva* comportă, în aceeaşi grupă a „producţiilor productive", cinci *tanmātra*, determinaţii elementare subtile, deci necorporale şi non-perceptibile exterior, care sunt, într-un mod direct, principiile respective ale celor cinci *bhūta* sau elemente corporale şi sensibile, şi care au expresia lor definită în condiţiile înseşi ale existenţei individuale pe treapta pe care se situează starea umană. Cuvântul *tanmātra* semnifică literal „desemnare" (*mātra,* măsură, determinare) delimitând domeniul propriu al unei anumite calităţi (*tad* sau *tat*, pronume neutru, „acela", luat aici în sensul de „quiditate", ca în cuvântul arab *dāt*)[1] în Existenţa universală; dar nu este locul să intrăm în dezvoltări mai ample asupra acestui punct. Vom spune numai că cele cinci *tanmātra* sunt desemnate în mod obişnuit prin numele de calităţi sensibile: auditiv sau sonor (*śabda*), tactil (*sparśa*), vizual (*rūpa*, cu dublul sens de formă şi culoare), sapid (*rasa*), olfactiv (*gandha*).

---

[1] Este momentul să remarcăm faptul că aceste cuvinte *tat* şi *dāt* sunt, fonetic, identice între ele şi mai sunt cu cuvântul englezesc *that*, care are exact acelaşi sens.

Însă aceste calităţi nu pot fi considerate aici decât în stare principială, într-o oarecare măsură, şi „nedezvoltate" deoarece numai prin *bhūta* ele se vor manifesta efectiv în ordinea sensibilă; iar raportul *tanmātra-bhūta* este, pe treapta sa relativă, analog cu raportul „esenţă"-„substanţă", în aşa fel încât putem da pentru *tanmātra* denumirea de „esenţe elementare".[2] Cele cinci *bhūta* sunt, în ordinea producerii lor sau a manifestării lor (ordine corespunzătoare aceleia care a fost indicată pentru *tanmātra*, deoarece fiecare element aparţine unei calităţi sensibile): Eterul (*ākāśa*), Aerul (*vāyu*), Focul (*tejas*), Apa (*ap*) şi Pământul (*pṛthivī* sau *prithivī*); din ele se formează întreaga manifestare grosieră sau corporală.

Între *tanmātra* şi *bhūta*, şi constituind cu acestea din urmă grupul „producţiilor neproductive", sunt unsprezece facultăţi distincte, în mod propriu individuale, care proced din *ahankāra*, şi care, în acelaşi timp, participă la cele cinci *tanmātra*. Din cele unsprezece facultăţi despre care este vorba, zece sunt externe: cinci de senzaţie şi cinci de acţiune; a unsprezecelea, a cărei natură ţine şi de unele şi de celelalte, este simţul intern sau facultatea mentală (*manas*), iar aceasta din urmă este unită direct cu conştiinţa (*ahankāra*)[3]. Gândirea individuală trebuie raportată la *manas*, care este de ordin formal (şi înţelegem aici raţiunea, ca şi memoria şi imaginaţia)[4], şi care nu este în nici un fel inerent intelectului transcendent (*Buddhi*), ale cărei atribuţii sunt în mod esenţial informale. Vom mai remarca aici, tot în legătură cu Aristotel, că intelectul pur este de ordin transcendent şi are ca obiect propriu

---

[2] Într-un sens foarte apropiat de această consideraţie *tanmātra* sunt numite de Fabre d´Olivet „elementizare inteligibilă", în interpretarea pe care el o face *Genezei* (*La Langue hebraique restituée*).

[3] Despre producerea acestor diverse principii, considerate din punct de vedere „macrocosmic", cf. *Mānava-Dharma-Shāstra* (Legea lui Manu), Adhyăya 1, śloka 14-20.

[4] În acest sens, fără îndoială, trebuie înţeles ceea ce spune Aristotel, şi anume că „omul (ca individ) nu gândeşte niciodată fără imagini", adică fără forme.

cunoaşterea principiilor universale; această cunoaştere, care nu are nimic discursiv, este obţinută direct şi imediat prin intuiţie intelectuală, care, o spunem pentru a evita orice confuzie, nu are nimic comun cu pretinsa „intuiţie", numai de ordin senzitiv şi vital, care joacă un aşa de mare rol în teoriile, net antimetafizice, ale anumitor filozofi contemporani.

În ceea ce priveşte dezvoltarea diferitelor facultăţi ale omului individual, nu avem decât să reproducem învăţătura pe care o găsim în *Brahma-Sūtra*:

„Intelectul, simţul intern, ca şi facultăţile de senzaţie şi acţiune, se dezvoltă (în manifestare) şi sunt resorbite (în non-manifestat) în ordine asemănătoare (dar pentru resorbire, în sensul invers dezvoltării)[5], ordine care este totdeauna cea a elementelor din care aceste facultăţi apar la constituirea lor[6] (cu excepţia totuşi a intelectului, care se dezvoltă, în ordinea informală, prealabil oricărui principiu formal sau în mod propriu individual).

Cât despre *Puruṣa* (sau *Ātmā*), emanaţia sa (considerat drept personalitatea unei fiinţe) nu este o naştere (chiar în accepţiunea cea mai extinsă a termenului de care este susceptibil acesta)[7], nici o producere (determinând un punct de plecare pentru existenţa sa efectivă, aşa cum se întâmplă pentru tot ce provine din *Prakriti*). Nu-i putem desemna nicio limită (printr-o condiţie particulară de existenţă), căci,

---

[5] Reamintim că nu poate fi vorba în nici un caz de o ordine a succesiunii temporale.

[6] Poate fi vorba aici atât de *tanmātra* cât şi de *bhūta*, după cum *indriya* sunt considerate în stare subtilă sau în stare grosieră, adică „facultăţi" sau „organe".

[7] Putem numi „naştere" şi „moarte" începutul şi sfârşitul unui ciclu oarecare, adică al existenţei unei stări de manifestare, şi nu numai în cazul stării umane; aşa cum vom explica în continuare, trecerea de la o stare la alta este totodată o moarte şi o naştere, după cum anume considerăm în raport cu starea antecedentă şi cu cea consecventă.

fiind identic cu Supremul *Brahma*, participă la esenţa Sa infinită[8] (implicând posesia atributelor divine, cel puţin virtual, şi chiar actual câtă vreme această participare este efectiv realizată prin „Identitatea Supremă", fără a mai vorbi despre ceea ce este dincolo de orice atribute, deoarece aici avem de-a face cu Supremul *Brahma*, care este *nirguna*, şi nu doar de *Brahma* ca *saguna*, adică *Īśvara*[9].

El este activ, dar numai în principiu (deci „non-acţional")[10], căci această activitate (*kartritva*) nu îi este esenţială şi inerentă, nefiind pentru el decât eventuală şi contingentă (relativ numai la stările sale de manifestare). Asemeni dulgherului ce ţine în mâna sa securea şi celelalte unelte şi apoi, punându-le deoparte, se bucură de linişte şi de repaus, tot astfel şi acest *Ātmā*, în unirea sa cu uneltele (prin mijlocirea cărora facultăţile principiale sunt exprimate şi dezvoltate în fiecare din stările de manifestare, şi care astfel nu sunt altceva decât aceste facultăţi manifestate cu organele lor respective), este activ (cu toate că această activitate nu afectează în nici un fel natura sa intimă) şi apoi, părăsindu-le, se bucură de repaus şi linişte (în „non-acţional", deci în sine însuşi, din care niciodată nu a ieşit)".[11]

„Diferitele facultăţi de senzaţie şi de acţiune (desemnate prin termenul *prāna* într-o accepţiune secundară) sunt în

---

[8] Cuvântul „esenţă" când este aplicat astfel analogic, nu este deloc corelativ cu „substanţă"; de altminteri, ceea ce are un corelativ oarecare nu poate fi infinit. La fel, cuvântul „natură", aplicat la Fiinţa Universală, sau chiar la ceea ce este dincolo de Fiinţă, pierde complet sensul propriu şi etimologic cu ideea de „devenire" ce este implicată.

[9] Posesia atributelor divine este numită în sanscrită *aiśvarya*, ca fiind o adevărată „conaturalitate" cu *Īśvara*.

[10] Aristotel are dreptate să insiste şi asupra acestui punct, în sensul că primul motor al oricărui lucru (sau principiul mişcării) trebuie să fie el însuşi imobil, ceea ce înseamnă, cu alţi termeni, că principiul oricărei acţiuni trebuie să fie „non-acţional".

[11] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Păda 3, sūtra 15-17 şi 33-40.

număr de unsprezece: cinci de senzație (*buddhīndriya* sau *jñānendriya*, mijloace sau instrumente de cunoaștere în domeniul lor particular), cinci de acțiune (*karmendriya*), și simțul intern (*manas*).

Acolo unde se specifică un număr mai mare (treisprezece), termenul *indriya* este folosit în sensul său cel mai extins și mai cuprinzător, distingându-se în *manas*, din cauza pluralității funcțiunilor sale: intelectul (nu în el însuși și în ordinea transcendentă, ci ca o determinare particulară în raport cu individul), conștiința individuală (*ahankāra*, de care *manas* nu poate fi separat) și simțul intern propriu-zis (ceea ce filosofii scolastici numesc „sensorium commune").

Acolo unde se specifică un număr mai mic (de obicei șapte), același termen este utilizat într-o accepțiune mai restrânsă: astfel, se vorbește despre șapte organe senzitive, relativ la cei doi ochi, cele două urechi, cele două nări și gura sau limba (în așa fel încât, în acest caz, este vorba numai despre cele șapte deschideri sau orificii ale capului).

Cele unsprezece facultăți mai înainte menționate (cu toate că sunt desemnate în ansamblul lor prin termenul *prāna*) nu sunt (ca cele cinci *vāyu*, despre care vom vorbi mai încolo) simple modificări ale *mukhya-prāna* sau actul vital principal (respirația, cu asimilația care rezultă la acest nivel), ci principii distincte (din punctul de vedere special, al individualității umane)".[12]

Termenul *prāna*, în accepțiunea cea mai obișnuită, înseamnă la propriu „suflu vital"; dar, în anumite texte vedice, ceea ce este desemnat astfel este, în sens universal, identificat în principiu cu *Brahma* însuși, ca atunci când se spune că, în somnul profund (*suśupti*), toate facultățile se resorb în *prāna*, căci, „în timp ce un om doarme fără vise, principiul său spiritual (*Ātmā* considerat în raport cu el) este una cu

---

[12] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 4, sūtra 1-7.

Brahma"[13], această stare fiind dincolo de distincţiune, deci, în mod autentic supra-individual: de aceea cuvântul *svapiti*, „el doarme", este interpretat prin *svam apīto bhavati*, „el a intrat în propriul („Sine")".[14]

În ceea ce priveşte cuvântul *indriya*, el semnifică, la propriu „putere", care este şi sensul prim al termenului „facultate"; dar, prin extensie, semnificaţia sa, aşa cum am arătat, cuprinde totodată şi facultatea şi organul său corporal, ansamblu ce este considerat ca constituind fie un instrument de cunoaştere (*buddhi* sau *jñāna*, aceşti termeni fiind luaţi aici în accepţiunea lor cea mai largă), fie unul de acţiune (*karma*) şi care sunt desemnate astfel printr-un singur şi acelaşi cuvânt.

Cele cinci instrumente senzoriale sunt: urechile sau auzul (*śrotra*), pielea sau pipăitul (*tvac*), ochii sau văzul (*chaksus*), limba sau gustul (*rasana*), nasul sau mirosul (*ghrāna*), fiind astfel enumerate în ordinea dezvoltării simţurilor, care este cea a elementelor (*bhūta*) corespunzătoare; dar, pentru a expune în detaliu această corespondenţă, ar fi necesar să se trateze complet condiţiile existenţei corporale, ceea ce nu putem face aici.

Cele cinci instrumente de acţiune sunt: organele de excreţie (*pāyu*), organele generatoare (*upastha*), mâinile (*pāni*), picioarele (*pāda*) şi, în sfârşit, vocea sau organul vorbirii (*vāc*)[15], care este enumerat al zecelea. *Manas* trebuie considerat ca al unsprezecelea, având prin natura sa dubla funcţiune, ca servind totodată senzaţiei şi acţiunii, şi, prin urmare, participând la proprietăţile ambelor, pe care le centralizează, într-un anume fel, în sine[16].

---

[13] Comentariul lui Śankarăchărya la *Brahma-Sūtra*, Adhyăya 3, Păda 2, sūtra 7.

[14] *Chāndogya Upanişad*, Prapăthaka 6, Khanda 8, Śruti 1. Desigur că aici este vorba despre o interpretare prin procedeele *Nirukta*, şi nu de o derivare etimologică.

[15] Cuvântul văc este identic cu latinul *vox*.

[16] *Mānava-Dharma-Śāstra*, Adhyāya 2, śloka 89-92.

După *Sānkhya*, aceste facultăți, cu organele lor respective, sunt, distingând trei principii în *manas*, cele treisprezece instrumente ale cunoaşterii în domeniul individualității umane (căci acțiunea nu are finalitate în sine, ci numai în raport cu cunoaşterea): trei interne şi zece externe, comparate cu trei santinele şi zece porți (caracterul conştient fiind inerent primelor dar nu şi celorlalte zece, considerându-le distinct). Un simț corporal percepe şi un organ de acțiune execută (unul fiind, într-o oarecare măsură „intrarea" şi celălalt fiind „ieşirea": există aici două faze succesive şi complementare, prima fiind o mişcare centripetă, iar cea de a doua una centrifugă); între cele două, simțul intern (*manas*) examinează; conştiința (*ahankāra*) face aplicația individuală, adică asimilarea percepției cu „eul", aceasta făcând parte din el cu titlu de modificare secundară; şi, în fine, intelectul pur (*Buddhi*) transpune în Universal datele facultăților precedente.

CAPITOLUL IX

ÎNVELIŞURILE „SINELUI". CELE CINCI VĀYU SAU FUNCŢIILE VITALE

Puruṣa sau *Ātmā,* manifestându-se ca *jīvātmā* în forma vie de fiinţă individuală, este considerat, conform *Vedānta*, ca fiind acoperit cu o serie de „învelişuri" (*kośa*) sau „vehicule" succesive, reprezentând tot atâtea faze ale manifestării sale, fiind cu totul eronat să le asimilăm cu „corpuri", deoarece numai ultima fază este de ordin corporal. Trebuie remarcat faptul că nu se poate spune, cu toată rigoarea, că *Ātmā* este în realitate conţinut în tot atâtea învelişuri, deoarece, prin chiar natura sa, nu este susceptibil de nicio limitare şi nu este în nici un fel condiționat prin o stare de manifestare, oricare ar fi aceea[1].

Primul înveliş (*ānandamaya-kośa*, particula *maya* semnificând „ceea ce este făcut din" sau „care constă în", precizând cuvântul de care este însoţit) nu este altceva decât ansamblul însuşi al tuturor posibilităților de manifestare pe care *Ātmā* le are în sine, în „permanenta sa actualitate", în starea principială şi nediferenţiată. Este numit „făcut din Beatitudine"

[1] În *Taittirīya Upaniṣad*, Valli 2, Anuvăka 8, Śruti 1, şi Valli 3, Anuvăka 10 şi Śrutì 5, desemnările diferitelor învelişuri sunt raportate direct la „Sine", în funcţie de cum se consideră în raport cu una sau alta dintre stările de manifestare.

(*Ānanda*) deoarece „Sinele", în această stare primordială, se bucură de plenitudinea propriei sale ființe, acesta [învelişul prim] nefiind într-adevăr cu nimic diferit de „Sine"; este superior existenței condiționate, care îl presupune, şi se situează pe treapta Ființei pure: pentru aceasta este considerat ca fiind caracteristic lui *Īśvara*[2]. Suntem aici, deci, în ordinea informală; numai când este considerat în raport cu manifestarea formală, în măsura în care principiul acesteia se află conținut în ea, putem spune că aceasta este forma principială sau cauzală (*kārana-śarīra*), cea prin care forma va fi manifestată şi actualizată în stadiile următoare.

Al doilea înveliş (*vijñānamaya-kośa*) este format din Lumina (în sens inteligibil) direct reflectată de Conştiința integrală şi universală (*Jñāna*, particula *vi* implicând modul distinctiv)[3] ; este compus din cinci „esențe elementare" (*tanmātra*), „conceptibile" dar nu „perceptibile", în starea lor subtilă; învelişul constă din joncțiunea intelectului superior (*Buddhi*) cu facultățile principiale de percepție ce apar, respectiv cele cinci *tanmātra*, şi a căror dezvoltare exterioară va constitui cele cinci simțuri ale individualității corporale[4].

---

[2] În timp ce celelalte desemnări (ale celorlalte patru învelişuri care urmează) pot fi considerate ca fiind caracteristice lui *jīvātmā*, *ānandamaya-kośa* corespunde nu numai lui *Īśvara* dar, de asemenea, prin transpoziție lui *Paramātmā* chiar sau Supremul *Brahma* şi de aceea se spune în *Taittirīya Upanişad*, Valli 2, Anuvăka 5, Śruti 1: „Diferit de cel care constă în cunoaşterea distinctivă (*vijñānamaya*) este celălalt Sine interior (*anyo'ntara Ātmā*) care constă în Beatitudine (*ānandamaya*)". Cf. Brahma-Sūtra, Adhyăya 1, Păda 1, sūtra 12-19.

[3] Cuvântul sanscrit *Jñāna* este identic cu grecescul Γνώσις prin rădăcina sa, care este de altfel cea a cuvântului „cunoaştere" (de la cognoscere), şi care exprimă o idee de „producere" şi de „generare", deoarece ființa „devine" ceea ce cunoaşte şi se realizează pe ea însăşi prin această cunoaştere.

[4] Începând cu acest al doilea înveliş se aplică în mod propriu termenul de *śarīra* mai degrabă dacă dăm acestui cuvânt, interpretat prin metodele *Nirukta*, semnificația de „dependent de şase (principii)" adică de *Buddhi* (sau de *ahankāra*, cel care derivă direct şi care este primul principiu de ordin individual) şi cele cinci *tanmātra* (*Mānava-Dharma-Śāstra*, Adhyăya 1, śloka 17.).

Al treilea înveliş (*manomaya-kośa*), în care simţul intern (*manas*) este unit cu precedentul, implică, în mod simplu, conştiinţa mentală[5] sau facultatea de a gândi, care, aşa cum am spus mai înainte, este de ordin exclusiv individual şi formal şi a cărei dezvoltare procede din iradierea în mod reflectat a intelectului superior în starea individuală determinată, care este aici starea umană.

Al patrulea înveliş (*prānamaya-kośa*) cuprinde facultăţile ce apar din „suflul vital" (*prāna*), adică cele cinci *vāyu* (modalităţi ale acestei *prāna)*, precum şi facultăţile de acţiune şi cele de senzaţie (acestea din urmă existând deja în stare principială în cele două învelişuri precedente, ca facultăţi pur „conceptive", în vreme ce, pe de altă parte, nu putea fi vorba de nici un fel de acţiune, şi nici, cu atât mai mult, de percepţie exterioară).

Ansamblul celor trei învelişuri (*vijñānamaya-kośa, manomaya-kośa* şi *prānamaya-kośa*) constituie forma subtilă (*sūkśma-śarīra* sau *linga-śarīra*), în opoziţie cu forma grosieră sau corporală (*sthūla-śarīra*); regăsim aici distincţia celor două moduri de manifestare formală despre care am vorbit deja în mai multe rânduri.

Cele cinci funcţiuni sau acţiuni vitale sunt numite *vāyu*, cu toate că ele nu sunt propriu-zis aer sau vânt (acesta fiind sensul general al cuvântului *vāyu* sau *vāta*, derivat de la rădăcina verbală *vā*, a merge, a se mişca, şi care desemnează în mod obişnuit elementul aer, a cărui mobilitate este una din principalele caracteristici)[6], cu atât mai mult cât se raportează la starea subtilă şi nu la starea corporală; dar ele

[5] Înţelegem prin această expresie ceva mai mult, ca determinare, decât conştiinţa individuală pur şi simplu: s-ar putea spune că este rezultatul unirii lui *manas* cu *ahankāra*.

[6] S-ar putea raporta aceasta la ceea ce noi am spus, într-o notă precedentă, referitor la diferitele aplicaţii ale cuvântului ebraic *Ruah*, ce corespunde perfect termenului sanscrit *vāyu*.

sunt, cum am spus, modalităţi ale „suflului vital" (*prāna*, sau în sens mai general *ana*)[7], considerat în principal în raporturile sale cu respiraţia.

Aceste raporturi sunt următoarele: 1. aspiraţia, adică respiraţia considerată ca ascendentă în faza iniţială (*prāna*, în sensul strict al acestui cuvânt) şi atrăgând elementele neindividualizate încă din ambianţa cosmică pentru a le face să participe la conştiinţa individuală prin asimilare; 2. inspiraţia, considerată ca descendentă într-o fază următoare (*apāna*) şi prin care aceste elemente pătrund în individualitate; 3. o fază intermediară între cele două precedente (*vyāna*) constând, pe de o parte, în ansamblul acţiunilor şi reacţiunilor reciproce care se produc în contactul dintre individ şi elementele ambiante şi, pe de altă parte, în diferitele momente vitale ce rezultă de aici şi a căror corespondenţă în organismul corporal este circulaţia sanguină; 4. expiraţia (*udāna*), care proiectează suflul, transformându-l, dincolo de limitele individualităţii restrânse (adică redusă numai la modalităţile care sunt comun dezvoltate la toţi oamenii), în domeniul posibilităţilor individualităţii extinse, privită în integralitatea sa[8]; 5. digestia, sau asimilaţia substanţială intimă (*samāna*), prin care elementele absorbite devin parte integrantă a individualităţii[9]. Este specificat foarte clar că nu este vorba aici de o simplă operaţie a unuia sau a mai multor organe corporale; este lesne să ne dăm seama că toate acestea nu trebuie

[7] Rădăcina an se regăseşte, cu aceeaşi semnificaţie, în grecescul ἄνεμος, „suflu" sau „vânt", şi în latinescul *anima*, „suflet", al cărui sens propriu şi primar este exact acela de „suflu vital".

[8] Este de remarcat faptul că termenul „a expira" semnifică totodată „a elimina suflul" (în respiraţie) şi „a muri" (în ceea ce priveşte partea corporală a individualităţii umane) [a-şi da sufletul, a da afară sufletul cu ultima expiraţie, când sufletul părăseşte corpul]; aceste două sensuri sunt în raport cu *udāna*, despre care este vorba în acest moment.

[9] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 4, sūtra 8-13. – Cf. *Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 5, Khanda 19-23; *Maitri Upanişad*, Prapāthaka 2, Śruti 6.

înţelese numai ca funcţiuni fiziologice analogic corespunzătoare, ci asimilarea vitală în sensul cel mai amplu.

Al cincilea înveliş, şi ultimul, este forma corporală sau grosieră (*sthūla-śarīra*) ce corespunde, pentru starea umană, modului de manifestare cel mai exterior; este învelişul de hrană (*annamaya-kośa*), compus din cinci elemente sensibile (*bhūta*), de la care plecând sunt constituite corpurile. El se asimilează elementelor combinate primite în hrană (*anna*, cuvânt derivat din rădăcina verbală *ad*, a mânca)[10], secretând părţile cele mai fine care rămân în circulaţia organică şi excretând sau eliminând pe cele mai grosiere, cu excepţia celor care sunt depozitate în oase. Ca rezultat al acestei asimilări, substanţele de natura pământului devin carne; cele de natura apei, sânge; cele de natura focului, grăsime, măduvă şi sistemul nervos (materia fosforee); căci sunt substanţe corporale în care natura unuia sau a altuia dintre elemente predomină, cu toate că ele sunt formate din toate cele cinci elemente[11].

Orice fiinţă organizată, care se prezintă într-o atare formă corporală, are, pe o treaptă mai mult sau mai puţin complet dezvoltată, cele unsprezece facultăţi individuale despre care am vorbit mai înainte şi, aşa cum am mai văzut, aceste facultăţi sunt manifestate în forma fiinţei prin intermediul celor unsprezece organe corespunzătoare (*avayava*, desemnare care este aplicată de asemenea şi stării subtile dar numai prin analogie cu starea grosieră). Conform lui Śankarāchārya[12],

---

[10] Această rădăcină este şi cea a cuvântului latin *edere* şi, de asemenea, chiar dacă sub o formă alterată, englezescului *eat* şi germanului essen.

[11] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 4, sūtra 21; Cf. *Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 6, Khanda 5, Śruti 1-3.

[12] Comentariu la *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 1, sūtra 20-21. – Cf. *Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 6, Khanda 3, Śruti 1; *Aitareya Upanişad*, Khanda 5, Śruti 3. Acest din urmă text, în afară de cele trei clase de fiinţe vii care sunt enumerate în alte părţi, menţionează o a patra, anume fiinţele născute din căldura umedă (*svedaju*); dar aceasta poate fi ataşată la cea a germiniparelor.

distingem trei clase de ființe organizate după modul lor de reproducere: 1. viviparele (*jīvaja*, sau *yonija*, sau *jarāyuja*), cum sunt oamenii şi mamiferele; 2. oviparele (*āndaja*), cum sunt păsările, reptilele, peştii şi insectele; 3. germiniparele (*udbhijja*), care cuprind totodată animalele inferioare şi plantele, primele mobile, ce se nasc, în principal în apă, în timp ce celelalte, care sunt imobile, se nasc, de obicei din pământ; totodată, conform multor pasaje din *Veda*, hrana (*anna*), adică vegetalul (*ośadhi*), apare tot din apă, căci ploaia (*varśa*) este cea care fertilizează pământul[13].

[13] A se vedea în special *Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 1, Khanda 1, śruti 2: „vegetalele sunt esența (*rasa*) apei"; Prapāthaka 5, Khanda 6, śruti 2 şi Prapāthaka 7, Khanda 4, śruti 2: *anna* provine sau apare din *varśa*. – Cuvântul rasa semnifică literal „sevă" şi s-a văzut mai înainte că semnifică „gust" sau „savoare"; în limba franceză, de asemenea, „seve" şi „saveur" au aceeaşi rădăcină (*sap*) care este în acelaşi timp şi cea a lui „savoir"[„a şti"] (în latină *sapere*), datorită analogiei care există între asimilarea nutritivă în ordinea corporală şi asimilarea cognitivă în ordinea mentală şi intelectuală. – Mai trebuie remarcat şi faptul că termenul *anna* desemnează uneori chiar elementul pământ, care este ultimul în ordinea dezvoltării şi care derivă de asemenea din elementul apă ce îl precedă imediat (*Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 6, Khanda 2, śruti 4).

CAPITOLUL X

UNITATEA ŞI IDENTITATEA ESENŢIALE ALE „SINELUI" ÎN TOATE STĂRILE FIINŢEI

Aici trebuie insistat asupra unui punct esențial: și anume, că toate principiile sau elementele despre care am vorbit, care sunt descrise ca fiind distincte și care sunt astfel din punct de vedere individual, nu sunt așa decât numai din acest punct de vedere și nu constituie în realitate decât tot atâtea modalități de manifestare a „Spiritului Universal" (*Ātmā*). Cu alte cuvinte, deși accidentale și contingente în calitate de manifestate, ele sunt expresia anumitor posibilități esențiale ale lui *Ātmā* (cele care, prin natura lor proprie, sunt posibilități de manifestare); iar aceste posibilități, în principiu și în realitatea lor profundă, nu sunt cu nimic diferite de *Ātmā*. De aceea trebuie considerate, în Universal (și nu în raport cu ființele individuale), ca fiind cu adevărat însuși *Brahma*, care este „fără dualitate" și în afara căruia nimic nu există, nici manifestat nici non-manifestat[1].

---

[1] Muhid-d-Dīn Ibn Arabī în al său *Tratat despre Unitate* (*Risālatu-l-Ahadiyah*) spune în același sens: „Allāh – fie El slăvit! – este exceptat de orice asemănător ca și de orice rival, contrastant sau oponent." Există de altminteri, în această privință, o perfectă concordanță între *Vedānta* și esoterismul musulman.

De altfel, acest „în afară de care" este ceva ce nu poate fi infinit, fiind limitat prin chiar aceasta că lasă „în afară"; şi astfel Lumea, înțelegând prin acest cuvânt ansamblul manifestării universale, nu se poate distinge de *Brahma* decât în mod iluzoriu, în timp ce *Brahma*, dimpotrivă, este „absolut distinct de ceea ce el pătrunde"[2], adică de Lume, deoarece lui nu i se poate aplica nici un atribut determinativ care să i se potrivească, iar manifestarea universală este riguros nulă față de Infinitatea Sa. Aşa cum deja am mai remarcat, această ireciprocitate de relație antrenează condamnarea formală a „panteismului", ca şi a oricărui „imanentism"; şi lucrul acesta este afirmat foarte clar în *Bhagavad-Gītā*:

> Toate ființele sunt în mine, dar eu nu sunt în ele… Ființa Mea suportă ființele şi, fără să fie în acestea, prin ea ele există.[3]

S-ar mai putea spune că *Brahma* este Totul absolut, şi astfel că el este infinit, dar, pe de altă parte, dacă toate lucrurile sunt în *Brahma*, ele nu sunt deloc *Brahma* câtă vreme sunt considerate sub aspectul distincției, adică, în mod precis, ca lucruri relative şi condiționate, existența lor ca atare nefiind de altminteri decât o iluzie față de realitatea supremă. Ceea ce se spune despre lucruri nu i se potriveşte lui *Brahma*, nefiind decât expresia relativității, şi în acelaşi timp, aceasta fiind iluzorie, distincția este şi ea iluzorie, deoarece unul din termeni dispare înaintea celuilalt, nimic neputând să intre în corelație cu Infinitul. Doar în principiu toate lucrurile sunt *Brahma*, însă numai el este realitatea lor profundă; aceasta nu trebuie pierdut din vedere niciodată dacă dorim să înțelegem ceea ce va urma[4].

---

[2] A se vedea textul din tratatul *Cunoaşterea Sinelui* (*Ātmā-Bodha*) de Śankarăchărya, care va fi citat mai departe.

[3] *Bhagavad-Gītā*, IX, 4 şi 5.

[4] Cităm aici un text daoist în care sunt exprimate aceleaşi idei: „Nu întrebați dacă Principiul este în aceasta sau în aceea; El este în toate ființele. De aceea

„Nicio distincție (privind modificările contingente, cum ar fi distincția agentului, acțiunii și scopului sau rezultatului acestei acțiuni) nu invalidează unitatea și identitatea esențiale ale lui *Brahma*, cum ar fi cauza (*kārana*) și efectul (*kārya*)[5]. Marea este aceeași cu apele sale și nu este diferită (ca natură), cu toate că valurile, spuma, răbufnirile, picăturile și celelalte modificări accidentale prin care se manifestă aceste ape există separat sau împreună ca distincte unele de altele (când le considerăm în particular, fie sub aspectul succesiunii, fie sub cel al simultaneității, dar fără ca natura lor să înceteze, pentru aceasta să fie aceeași)[6]. Un efect nu este altceva (în esența sa) decât cauza sa (cu toate că aceasta este mai mult decât efectul); *Brahma* este unul (ca Ființă) și fără dualitate (ca Principiu Suprem); fiind Sinele însuși, El nu este separat

îi atribuim epitetele de mare, suprem, întreg, universal, total ... Cel care a făcut ca ființele să fie ființe, nu este El în-suși supus acelorași legi ca ființele. Cel care a făcut ca toate ființele să fie limitate, este El Însuși nelimitat, infinit... În ceea ce privește manifestarea, Principiul produce succesiunea fazelor, dar nu este această succesiune (nici implicat în această succesiune). El este autorul cauzelor și al efectelor (cauza primă), dar nu este cauzele și efectele (particulare și manifestate). El este autorul condensărilor și disoluțiilor (nașteri și morți, schimbări de stare), dar nu este El însuși condensările și disoluțiile. Totul apare din El și se modifică prin și sub influența Lui. El este în toate ființele, printr-o determinare de normă; dar el nu este identic cu ființele, nefiind nici diferențiat, nici limitat" – *Huang-zî*, cap. XXII; trad. P. Wieger, pag.395-397).

[5] *Brahma este kārana* în aspectul de *nirguna* și este *kārya* în aspectul său de *saguna*; primul este „Supremul" sau *Para-Brahma*, al doilea este „Non-Supremul", sau *Apara-Brahma* (care este *Īśvara*); dar nu rezultă de aici că *Brahma* încetează într-o anume măsură să fie „fără dualitate" (*advaita*), deoarece „Non-Supremul" însuși nu este decât iluzoriu în măsura în care se distinge de „Suprem", ca efect nefiind nimic care să fie cu adevărat și în mod esențial diferit de cauză. Vom nota că nu trebuie niciodată tradus *Para-Brahma* și *Apara-Brahma* prin „*Brahma* superior" și „*Brahma* inferior", căci aceste expresii presupun o comparație sau o corelație ce nu poate exista în nici un fel.

[6] Această comparație cu marea și apele sale arată că *Brahma* este considerat aici ca Posibilitatea Universală, care este totalitatea absolută a posibilităților particulare.

(prin limitări oarecare) de modificările Sale (atât formale cât şi informale); El este *Ātmā* (în toate stările posibile) şi *Ātmā* (în sine, în stare necondiționată) este El (şi nu altul decât El)[7].

Acelaşi pământ oferă diamante şi alte minerale prețioase, dar şi pietre fără valoare; acelaşi sol produce o diversitate de plante care prezintă cea mai mare varietate de frunze, flori şi fructe; aceeaşi hrană este convertită în organism în sânge, carne şi excrescențe variate, cum ar fi părul şi unghiile. Aşa cum laptele se încheagă spontan iar apa îngheață (fără ca această trecere de la o stare la alta să implice o schimbare de natură), la fel şi *Brahma* se modifică (în multiplicitatea indefinită a manifestării universale) fără ajutorul instrumentelor sau mijloacelor exterioare de un tip oarecare (şi fără ca unitatea şi identitatea Sa să fie afectate prin aceasta, deci fără a putea spune că El s-a modificat în realitate, cu toate că lucrurile nu există efectiv decât ca modificări ale Sale)[8].

---

[7] Este formula însăşi a Identității Supreme în forma cea mai clară ce este posibil să i se dea.

[8] Nu trebuie să uităm, pentru a îndepărta această dificultate aparentă, că aici ne aflăm dincolo de distincţia dintre *Puruşa* şi *Prakriti*, şi că aceştia, fiind unificaţi în Fiinţă, sunt cu atât mai mult cuprinşi ambii în Supremul *Brahma*. Aici ele sunt, fie-ne permis să ne exprimăm astfel, cele două aspecte complementare ale Principiului, care nu sunt de altfel două aspecte decât în raport cu concepţia noastră: în măsura în care se modifică, este aspectul analog al lui *Prakriti*; în măsura în care El nu se modifică, este aspectul analog al lui *Puruşa*; şi vom remarca faptul că acesta din urmă răspunde mai profund şi mai adecvat decât celălalt la realitatea supremă în imutabilitatea sa. De aceea *Brahma* însuşi este *Puruşottama*, în timp ce *Prakriti* reprezintă numai, în raport cu manifestarea, *Śakti* a Sa, adică „Voinţa Sa productivă", care este în mod propriu „atotputernicia Sa"(activitate „non-acţională" în ceea ce priveşte Principiul, devenind pasivitate în ceea ce priveşte manifestarea). Trebuie adăugat că, în privinţa concepţiei care trece dincolo de Fiinţă, nu mai este vorba despre „esenţă" şi „substanţă", ci de Infinit şi Posibilitate, aşa cum vom explica cu o altă ocazie; este ceea ce tradiţia extrem-orientală desemnează ca fiind „perfecţiunea activă" (*Khien*) şi „perfecţiunea pasivă" (*Khuen*), care coincid de altminteri în Perfecţiunea în sens absolut.

Așa cum păianjenul își țese pânza din propria sa substanță, ființele subtile iau forme diverse (necorporale), iar lotusul trece din baltă în baltă fără organe de locomoție.

Faptul că *Brahma* este indivizibil și fără părți (așa cum este), nu constituie o obiecție (la această concepție a multiplicității universale în unitatea Sa, sau mai degrabă în „non-dualitatea" Sa); nu este totalitatea Sa (etern imuabilă) cea care este modificată în aparențele Lumii (și nici una dintre părțile Sale, căci El nu are părți, ci este El-Însuși considerat sub aspectul special al distinctivității sau al diferențierii, adică fiind *saguna* sau *saviśeśa*; și, dacă poate fi astfel considerat, aceasta se întâmplă deoarece El are în Sine toate posibilitățile, fără ca acestea să fie, în vreun fel, părți ale Sale)[9].

Diversele schimbări (de condiții și moduri de existență), sunt oferite aceluiași suflet (individual) visând (și percepând în această stare obiectele interne, care sunt cele ale domeniului manifestării subtile)[10]; diversele forme iluzorii (corespunzând diferitelor modalități de manifestare formală, altele decât modalitatea corporală) sunt cuprinse în aceeași ființă subtilă fără a altera cu nimic unitatea sa (o atare formă iluzorie, *māyāvi-rūpa*, fiind considerată ca fiind pur accidentală și neaparținând în mod propriu ființei care o îmbracă, în așa

[9] Pentru esoterismul musulman de asemenea, Unitatea, considerată în măsura în care conține toate aspectele Divinității (*Asrār rabbāniyah* sau „tainele dominicale"), „este suprafața reverberantă a Absolutului cu nenumărate fațete care slăvește fiecare ființă ce se oglindește în ea". Această suprafață este tot *Māyā* considerată în sensul cel mai înalt, ca *Śakti* a lui *Brahma*, adică atotputernicia Principiului Suprem. – În manieră asemănătoare, în *Kabbala* ebraică, *Kether* (primul din cele zece *Sefirot*) este „veșmântul" lui *Ain-Soph* (Infinitul sau Absolutul).

[10] Modificările care se produc în vis oferă una din analogiile cele mai frapante care l-ar putea indica pentru a ușura înțelegerea multiplicității stărilor ființei; vom relua subiectul și vom prezenta cândva mai complet această teorie metafizică.

fel încât aceasta trebuie considerată ca neafectată de această modificare cu totul aparentă)[11].

Brahma este atotputernic (deoarece El conține totul în principiu), propriu oricărui act (chiar dacă „non-acțional", sau mai degrabă tocmai prin aceasta), fără a avea un organ sau instrument de acțiune oarecare; astfel nici un motiv sau scop special (aşa cum are un act individual), altul decât voința Sa (care nu se distinge prin nimic de atotputernicia Sa)[12] nu trebuie presupus în crearea Universului. Nicio diferențiere accidentală nu trebuie să-I fie atribuită (ca o cauză particulară), căci fiecare ființă individuală se modifică (dezvoltându-şi posibilităţile) conform naturii sale proprii[13]; astfel, norul de ploaie distribuie ploaia imparțial (fără considerente legate de rezultatele speciale care vor proveni din circumstanțele secundare), şi această ploaie binefăcătoare face să crească diferitele seminţe, producând o varietate de plante conform speciilor (în rațiunea potențialităților diferite ce aparțin respectivelor semințe proprii)[14]. Orice atribut al unei cauze

[11] În această privință se poate face o comparaţie interesantă cu ceea ce teologii catolici, şi mai ales Sfântul Toma d´Aquino, ne învaţă cu privire la formele pe care le pot îmbrăca îngerii; asemănarea este cu atât mai remarcabilă cu cât punctele de vedere sunt foarte diferite. Vom reaminti în trecere, în această privinţă, ceea ce am mai semnalat, că aproape tot ceea ce spun teologii despre îngeri poate fi spus despre stările superioare ale fiinţei, din punct de vedere metafizic.

[12] Este *Śakti* a sa despre care am amintit în notele precedente, şi este El-Însuşi în măsura în care este considerat Posibilitatea Universală; de altminteri, în sine, *Śakti* nu poate fi decât un aspect al Principiului, şi dacă îl avem în vedere distinct pentru a-l considera „separat", ea nu este decât „Marea Iluzie" (*Mahā-Mahā*), adică Māyă în sensul ei exclusiv cosmic.

[13] Este chiar ideea de *Dharma*, ca fiind „conformitate cu natura esenţială a fiinţelor", aplicată ordinei totale a Existenţei universale.

[14] „O Principiu! Tu care dai tuturor fiinţelor ceea ce le este necesar, Tu care nu ai pretins niciodată să fii numit echitabil. Tu ale cărui binefaceri s-au răspândit în toate timpurile, nu ai pretins niciodată să fii numit generos. Tu care ai fost înainte de orice început, şi care nu ai pretins să fii numit venerabil; Tu care cuprinzi şi susţii Universul producând toate formele, fără a pretinde să fii numit „cel abil"; în Tine eu mă mişc" (*Huang-zî*, cap.IV; trad.

prime este (în principiu) în *Brahma*, care (în Sine-Însuşi) este totuşi lipsit de orice calitate (distinctă)”[15].

„Ceea ce a fost, ceea ce este şi ceea ce va fi, totul este cu adevărat *Omkāra* (Universul identificat principial cu *Brahma* şi, ca atare, simbolizat de monosilaba sacră *Om*); şi orice altceva, care nu este supus triplului timp (*trikāla*, condiția temporală considerată sub aspectul celor trei modalități de trecut, prezent şi viitor), este de asemenea cu adevărat *Omkāra*.

Desigur, acest *Ātmā* (ale cărui lucruri nu sunt decât manifestarea) este *Brahma*, şi acest *Ātmā* (în raport cu diferitele stări ale ființei) are patru condiții (*pāda*, cuvânt care semnifică literal „picioare”); într-adevăr, toate acestea sunt *Brahma*”.[16]

Prin „toate acestea” trebuie înțeles – aşa cum o arată de altfel urmarea acestui din urmă text, pe care îl vom cita mai departe – diferitele modalități ale ființei individuale considerată în integralitatea sa, la fel de bine ca şi stările non-individuale ale ființei totale.*

P.Wieger, pag.261). – „Putem spune despre Principiu doar că este originea totului şi că influențează totul rămânând nepăsător” (id., cap.XXII; pag. 391). – „Principiul, indiferent, imparțial, lasă toate lucrurile să-şi urmeze cursul, fără a le influența. El nu pretinde nici un titlu (calificare sau atribut oarecare). El nu acționează. Nefăcând nimic, nu este nimic pe care să nu îl facă” (*id.*, cap. XXV; *ibid.*, pag.437)

[15] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 1, sūtra 13-37. – Cf. *Bhagavad-Gītā*, IX, 4-8: „Lipsit de orice formă sensibilă, Eu sunt cel care am dezvoltat tot acest Univers... Imuabil în puterea mea productivă (*Śakti*, care este numită aici *Prakriti* deoarece este considerată în raport cu manifestarea), eu produc şi reproduc (în toate ciclurile) multitudinea de ființe, fără un scop determinat şi prin simpla virtute a acestei puteri producătoare.”

[16] *Māndūkya Upanişad*, Śruti 1 şi 2.

* În ediția pe am utilizat-o pentru prezenta traducere urmează capitolul: „Constituția ființei umane după buddhişti” – capitol pe care autorul l-a scos din edițiile ulterioare, în urma schimbului epistolar cu A.K. Coomaraswami. Considerăm că motivele pentru care autorul a procedat astfel nu pot face obiectul vreunui comentariu; drept urmare, am socotit de cuviință să îl omitem şi noi – n.t.

CAPITOLUL XI

DIFERITELE CONDIŢII ALE LUI ĀTMĀ ÎN FIINŢA UMANĂ

După cele spuse anterior, necesare cunoaşterii problemei sub toate aspectele, vom putea aborda studiul diferitelor condiţii ale fiinţei individuale, ce rezidă în forma vie, care, aşa cum am explicat înainte, cuprinde, pe de o parte, forma subtilă (*sūkśma-śarīra* sau *linga-śarīra*) şi pe de altă parte, forma grosieră sau corporală (*sthūla-śarīra*). Când vorbim despre aceste condiţii, nu trebuie să înţelegem prin asta condiţia specială care, conform celor spuse, este proprie fiecărui individ şi îl diferenţiază de toţi ceilalţi indivizi, nici ansamblul condiţiilor limitative ce definesc fiecare stare de existenţă considerată în particular.

Aici este vorba despre diversele stări, sau dacă dorim, diversele modalităţi de care este susceptibilă, într-un mod cu totul general, o aceeaşi fiinţă individuală, oricare ar fi ea. Aceste modalităţi pot întotdeauna, în ansamblul lor, să fie raportate la starea grosieră şi la cea subtilă, prima fiind mărginită doar la modalitatea corporală, cea de a doua cuprinzând tot restul individualităţii (nu este vorba aici despre celelalte stări individuale, deoarece starea umană este cea considerată în mod special). Ceea ce se află dincolo de aceste

două stări nu mai aparține individualului ca atare, ci este ceea ce am putea numi starea „cauzală", adică starea ce corespunde cu *kārana-śarīra* și care, în consecință, este de ordin universal și informal. De altfel, cu această stare „cauzală" nu mai suntem în domeniul existenței individuale, dar suntem încă în cel al Ființei; ca atare, trebuie să considerăm în plus, dincolo de Ființă, o a patra stare principială, în mod absolut necondiționată.

Din punct de vedere metafizic, toate aceste stări, chiar cele care aparțin în mod propriu individului, sunt raportate la *Ātmā*, adică la personalitate, deoarece aceasta constituie singura realitate profundă a ființei și pentru că întreaga stare a acestei ființe ar fi pur iluzorie dacă am pretinde să o separăm de ea. Stările ființei nu reprezintă nimic altceva decât posibilitățile lui *Ātmā*. De aceea putem vorbi despre diferitele condiții în care se află ființa ca fiind cu adevărat condițiile lui *Ātmā*, cu toate că *Ātmā* în sine nu este în nici un fel afectat și nu încetează în nici un fel de a fi necondiționat, la fel cum el nu devine niciodată manifestat, fiind însă principiul esențial și transcendent al manifestării în toate modurile acesteia.

Lăsând la o parte momentan cea de a patra stare, asupra căreia vom reveni mai târziu, vom spune că primele trei stări sunt: starea de veghe, ce corespunde manifestării grosiere; starea de vis, ce corespunde manifestării subtile; somnul profund, care este starea „cauzală" și informală. La aceste trei stări, se adaugă uneori o alta, aceea a morții, și chiar încă una, pierderea-de-sine extatică, considerată ca intermediară (*sandhyā*)[1] între somnul profund și moarte, la fel cum visul

[1] Acest cuvânt *sandhyā* (derivat din sandhi, punct de contact sau de joncțiune între două lucruri) servește, de asemenea, într-o accepție mai obișnuită la a desemna crepusculul (de dimineață sau de seară), considerat, la fel, ca intermediar între zi și noapte; în teoria ciclurilor cosmice, el desemnează intervalul dintre două Yuga.

se află între veghe și somnul profund[2]. Totuși, în general, aceste ultime două stări nu sunt menționate separat, întrucât ele nu sunt distincte în mod esențial de starea somnului profund, stare extra-individuală în realitate, așa cum explicam puțin mai înainte, și în care ființa intră, la fel, în non-manifestat, sau cel puțin în informal,

> sufletul viu (*jīvātmā*) se retrage în sânul Spiritului Universal (*Ātmā*) pe calea ce duce la centrul însuși al ființei, acolo unde este sălașul lui *Brahma.*[3]

Pentru descrierea detaliată a acestor stări nu trebuie decât să ne ducem la textul *Māndūkya Upanișad*, din care am citat mai înainte începutul, cu excepția totuși a unei fraze, prima din toate, care este aceasta: „*Om*, această silabă (*akśara*)[4] este tot ceea ce este; urmează explicarea sa." Monosilaba sacră *Om*, în care este exprimată esența *Vedei*[5], este considerată aici ca fiind simbolul ideografic al lui *Ātmā*; și așa cum această silabă compusă din trei caractere (*mātra*, aceste caractere fiind *a*, *u* și *m*, din care primele două se contractă în

---

[2] Despre această stare, cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 2, sūtra 10.

[3] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 2, sūtra 7 și 8.

[4] Cuvântul *akśara* în accepțiunea sa etimologică, semnifică „indisolubil" sau „indestructibil"; dacă silaba este desemnată prin acest cuvânt, aceasta se întâmplă deoarece ea (și nu caracterul gramatical) este privită ca formând o unitate primă și constituind un element fundamental ale limbajului; orice rădăcină verbală este de altfel, silabică. Rădăcina verbală se numește *dhātu*, cuvânt ce semnifică propriu-zis „sământă", deoarece, prin posibilitățile de modificare multiple pe care le comportă și le conține în el, este cu adevărat sămânța din care se naște întregul limbaj. Se poate spune că rădăcina este elementul fix sau invariabil al cuvântului, care reprezintă natura sa fundamentală imuabilă, și la care se adaugă elemente secundare și variabile, reprezentând accidente (în sensul etimologic) sau modificări ale ideii principale.

[5] Cf. *Chāndogya Upanișad*, Prapāthaka 1, Khanda 1, și Prapāthaka 2, Khanda 23; *Brihad-Āranyaka Upanișad*, Adhyāya 5, Brāhmana 1, Śruti 1.

o)[6] are patru elemente, dintre care al patrulea, care nu e altceva decât monosilaba însăşi considerată sintetic sub aspectul ei principial, este „non-exprimat" printr-un caracter (*amātra*), fiind anterior oricărei distincţii în „indisolubil" (*akśara*), tot aşa *Ātmā* are patru condiţii (*pāda*), dintre care a patra nu e într-adevăr nicio condiţie specială, ci este *Ātmā* considerat în Sine-Însuşi, într-un mod absolut transcendent şi independent de orice condiţie, şi care, ca atare, nu este susceptibil de nicio reprezentare. Vom expune acum succesiv ceea ce s-a precizat în textul la care ne-am referit, despre fiecare din aceste patru condiţii ale lui *Ātmā*, plecând de la ultima treaptă a manifestării şi urcând până la cea supremă, totală şi necondiţionată.

[6] În sanscrită, vocala o este formată din unirea lui *a* şi *u*, aşa cum vocala e este formată din unirea lui *a* cu *i* . În limba arabă, de asemenea, cele trei vocale *a, i* şi *u* sunt considerate ca singurele fundamentale şi cu adevărat distincte.

CAPITOLUL XII

STAREA DE VEGHE SAU CONDIŢIA DE VAIŚVĀNARA

Prima condiţie este *Vaiśvānara*, al cărei sălaş[1] este în starea de veghe (*jāgarita-sthāna*), care are cunoaşterea obiectelor externe (sensibile), care are şapte membre şi nouă guri, şi al cărei domeniu este lumea manifestării grosiere.[2]

Vaiśvānara este, aşa cum indică derivarea etimologică a acestui nume[3], ceea ce am numit „Om Universal", dar con-

[1] Este cât se poate de evident că această expresie şi toate celelalte care sunt similare, ca sălaş, rezidenţă etc. trebuie totdeauna înţelese simbolic şi nu literal, desemnând adică nu un loc oarecare, ci o modalitate de existenţă. Utilizarea simbolismului spaţial este de altminteri extrem de răspândit, ceea ce se explică prin natura însăşi a condiţiilor cărora le este supusă individualitatea corporală, în raport cu care trebuie pus, pe măsura posibilului, traducerea adevărurilor care privesc celelalte stări ale fiinţei. – Cuvântul *sthāna* are ca echivalent exact cuvântul „stare", *status*, căci rădăcina sthă se regăseşte, cu aceeaşi semnificaţie ca în sanscrită, în latinescul *stare* şi derivatele sale.

[2] *Māndūkya Upanişad*, Śruti 3.

[3] Pentru aceasta a se vedea comentariul lui Śankarăchărya la *Brahma-Sūtra*, Adhyăya 1, Păda 2, sūtra 28: acest *Ātmā* care este totodată „totul" (*viśva*) ca personalitate şi „om" (*nara*), ca individualitate (adică *jīvātmā*). *Vaiśvānara* este o denumire care i se potriveşte lui *Ātmā*; pe de altă parte este un nume al lui *Agni*, aşa cum vom vedea mai departe (cf. *Śatapata Brāhmana*).

siderat în mod special în dezvoltarea completă a stărilor sale de manifestare şi sub aspectul special al acestei dezvoltări. Aici, extensia acestui termen pare a fi restrânsă la una din aceste stări, cea mai exterioară dintre toate, cea a manifestării grosiere, care constituie lumea corporală. Însă această stare particulară poate fi luată ca un simbol al întregului ansamblu al manifestării universale, fiind un element al ei, şi aceasta deoarece este pentru ființa umană baza şi punctul de plecare obligatoriu pentru orice realizare; este suficient, deci, ca în orice simbolism, să se efectueze transpozițiile respective conform treptelor la care va trebui aplicată concepţia.

În acest sens, starea despre care este vorba poate fi raportată la „Omul Universal" şi descrisă ca constituind corpul său, conceput prin analogie cu cel al omului individual, analogie care este, aşa cum am mai spus, cea a „macrocosmosului" (*adhidevaka*) cu „microcosmosul" (*adhyātmika*). Sub acest raport, *Vaiśvānara* este, de asemenea, identică cu *Virāj*, adică Inteligența cosmică în măsura în care guvernează şi uneşte în integralitatea sa ansamblul lumii corporale. Dintr-un alt punct de vedere, care se coroborează cu primul, *Vaiśvānara* semnifică şi „ceea ce este comun tuturor oamenilor"; este prin urmare specia umană, înțeleasă ca natură specifică, sau mai precis ceea ce putem numi „geniul speciei"[4].

[4] Sub acest raport, *nara* sau *nri* este omul ca individ aparţinând speciei umane, în timp ce *mānava* este, mai exact, omul ca fiinţă cugetătoare, adică dotată cu „minte", ceea ce este de altfel, atributul esenţial inerent al speciei sale şi prin care se caracterizează natura sa. Pe de altă parte, numele de *Nara* nu este mai puţin susceptibil de o transpunere analogă, prin care se identifică şi cu *Puruṣa*, astfel că *Viṣnu* este adesea numit *Narottama* sau „Omul Universal"; aici nu trebuie însă văzută nicio urmă de antropomorfism, cu atât mai mult în concepţia însăşi despre „Omul Universal" sub toate aspectele sale, şi aceasta în raţiunea acestei transpoziţii. Nu putem întreprinde aici o dezvoltare a sensurilor multiple şi complexe care sunt implicate în cuvântul *nara*; iar în ceea ce priveşte natura speciei, este necesar un studiu special pentru a expune toate consideraţiile.

Între altele, trebuie observat că starea corporală este efectiv comună tuturor indivizilor umani, oricare ar fi celelalte modalități în care ele sunt susceptibile să se dezvolte pentru a realiza, ca individualități și fără a părăsi treapta umană, extensiunea integrală a tuturor posibilităților respective[5].

Pe baza celor spuse anterior se pot înțelege în mod adecvat cele șapte membre despre care vorbește textul din *Māndūkya Upanișad*, și care sunt cele șapte părți principale ale corpului „macrocosmic" al lui *Vaiśvānara*:

1. ansamblul sferelor luminoase superioare – adică stările superioare ale ființei, dar considerate aici numai în raporturile lor cu starea specială despre care e vorba – este comparat cu partea superioară, cu capul, care conține creierul, care corespunde organic funcțiunii „mentale", care nu este decât o reflectare a Luminii inteligibile sau a principiilor supraindividuale;
2. Soarele și Luna, sau mai exact principiile reprezentate în lumea sensibilă prin cei doi aștri[6] sunt cei doi ochi;
3. principiul de foc este gura[7];

[5] Ar mai trebui stabilite apropierile cu concepția „adamică" din tradițiile iudaică și musulmană, concepție care se aplică la diferite trepte și în sensuri ierarhice suprapuse; dar aceasta ne-ar antrena prea departe de subiectul nostru, fapt pentru care ne oprim la simpla indicare.

[6] Ne vom reaminti aici semnificațiile simbolice pe care le au în Occident Soarele și Luna în tradiția hermetică și în teoriile cosmologice pe care alchimiștii s-au bazat; nu mai mult într-un caz decât în celălalt, desemnarea aștrilor nu trebuie luată literal. Trebuie observat că prezentul simbolism este diferit de cel la care am făcut referire mai înainte și în care Soarele și Luna corespundeau, respectiv, cu inima și creierul; sunt necesare multe dezvoltări ale subiectului pentru a arăta cum se conciliază și se armonizează aceste diferite puncte de vedere în ansamblul concordanțelor analogice.

[7] Am arătat deja că *Vaiśvānara* este uneori numele lui Agni, care este considerat mai degrabă căldură însuflețitoare, în măsura în care se află în ființele vii; vom avea ocazia să revenim asupra acestui subiect în paginile următoare. Pe de altă parte, *mukhya-prāna* este totodată suflul gurii (*mukha*) și actul vital

4. direcţiile spaţiului (*diś*) sunt urechile[8];

5. atmosfera, adică mediul cosmic din care apare „suflul vital” (*prāna*), corespunde plămânilor;

6. regiunea intermediară (*antarikśa*) care se întinde între Pământ (*bhū* sau *bhūmi*) şi sferele luminoase sau Cerurile (*svar* sau *svarga*), regiune considerată ca mediu unde se elaborează formele (încă potenţiale în raport cu starea grosieră), corespunde stomacului[9];

7. în fine, Pământul, adică, în sens simbolic, realizarea în act a oricărei manifestări corporale, corespunde picioarelor, care sunt luate aici ca emblematice pentru partea inferioară a corpului.

Relaţiile diferitelor membre între ele şi funcţiunea lor în ansamblul cosmic căruia îi aparţin sunt analoage (dar, bineînţeles, nu identice) părţilor corespunzătoare ale organismului uman. Se va remarca şi faptul că nu este vorba aici de inimă, deoarece relaţia sa directă cu Inteligenţa universală o plasează în afara domeniului funcţiilor propriu-zis individuale, iar acest „sălaş al lui *Brahma*” este cu adevărat punctul central atât în

---

principal (în cel de al doilea sens modalităţi-le sale sunt cele cinci *vāyu*); iar căldura este asociată vieţii însăşi.

[8] Vom nota raportul remarcabil pe care îl prezintă cu rolul fiziologic al canalelor semi-circulare.

[9] Într-un anume sens cuvântul *antarikśa* cuprinde atmosfera, considerată în acest caz ca mediul de propagare al luminii; este important de remarcat că agentul acestei propagări nu este Aerul (*vāyu*) ci Eterul (*ākāśa*). Când transpunem termenii pentru a-i face aplicabili întregului ansamblu al stărilor manifestării universale, în considerarea lui *Tribhuvana*, *antarikśa* se identifică cu *bhuva*, prin care desemnăm în mod obişnuit atmosfera, dar luând acest cuvânt într-o accepţie mult mai extinsă şi mai puţin determinată ca în cazul precedent. – Numele celor trei lumi, *bhū*, *bhuva* şi *svar* sunt cele trei *vyāhriti*, cuvinte care sunt pronunţate în mod obişnuit după monosilaba Om în riturile hinduse ale *sandhyā-upāsanā* (meditaţia repetată dimineaţa, la prânz şi seara). Vom remarca şi faptul că primele două din cele trei nume au aceeaşi rădăcină deoarece se referă la modalităţi ale aceleiaşi stări de existenţă, aceea a individualităţii umane, în timp ce a treia reprezintă, în această diviziune, ansamblul stărilor superioare.

ordinea cosmică cât şi în cea umană, în timp ce tot ceea ce este manifestare, şi mai ales manifestare formală, este exterior şi „periferic", dacă ne putem exprima astfel, şi aparține exclusiv circumferinței „roții lucrurilor".

În condiția despre care este vorba, *Ātmā*, în calitate de *Vaiśvānara*, ia cunoştință de lumea manifestării sensibile (considerată de asemenea ca domeniul acestui aspect al „Non-Supremului" *Brahma* care este *Virāj*), şi aceasta prin cele nouăsprezece organe, care sunt desemnate ca tot atâtea guri, deoarece sunt „intrări" ale cunoaşterii pentru tot ceea ce se raportează la acest domeniu particular; şi asimilarea intelectuală care se operează în cunoaştere este adesea comparată simbolic cu asimilarea vitală care se efectuează prin nutriție. Aceste nouăsprezece organe (implicând în acest termen facultățile corespunzătoare, conform cu ceea ce am spus despre semnificația generală a cuvântului *indriya*) sunt: cele cinci organe de senzație, cele cinci organe de acțiune, cele cinci sufluri vitale (*vāyu*), „mintea" sau simțul intern (*manas*), intelectul (*Buddhi*, considerat aici exclusiv în raporturile sale cu starea individuală), gândirea (*chitta*), concepută ca facultatea ce dă formă ideilor şi care le asociază între ele şi, în fine, conştiința individuală (*ahankāra*); aceste facultăți le-am studiat în detaliu mai înainte.

Fiecare organ şi fiecare facultate a oricărei ființe individuale aparținând domeniului considerat, adică lumii corporale, procedă respectiv din organul şi din facultatea care le corespund în *Vaiśvānara*, organ şi facultate care, într-un anume fel, îi sunt unul din elementele constitutive, tot aşa cum individul căruia îi aparțin este un element al ansamblului cosmic, în care, la rândul său şi în locul ce îi aparține la propriu (prin faptul că este acest individ şi nu un altul), concură în mod necesar la constituirea armoniei totale[10].

[10] Această armonie este încă un aspect al *Dharmei*: este echilibrul în care se compensează toate dezechilibrele, ordinea care este făcută din suma tuturor dezordinilor parțiale şi aparente.

Starea de veghe în care are loc activitatea organelor şi facultăţilor despre care a fost vorba, este considerată prima condiţie a lui *Ātmā*, cu toate că modalitatea grosieră sau corporală căreia îi corespunde constituie ultima treaptă în ordinea dezvoltării (*prapancha*) manifestatului, plecând de la principiul primordial şi non-manifestat, marcând sfârşitul acestei dezvoltări, cel puţin în raport cu starea de existenţă în care se situează individualitatea umană. Raţiunea acestei anomalii aparente a fost deja indicată: în această modalitate corporală se află pentru noi baza şi punctul de plecare al realizării individuale mai întâi (vrem să spunem a extensiei integrale devenită efectivă pentru individualitate), şi apoi a oricărei realizări care depăşeşte posibilităţile individului şi implică o dobândire a stărilor superioare ale fiinţei.

Prin urmare, dacă ne plasăm, aşa cum procedăm aici, nu în punctul de vedere al dezvoltării manifestării, ci în punctul de vedere şi în ordinea acestei realizări cu diferitele sale trepte, ordine care este contrară, în mod necesar, mersului de la manifestat la non-manifestat, această stare de veghe trebuie considerată ca precedând stărilor de vis şi de somn profund, care corespund, prima modalităţilor extracorporale ale individualităţii, cea de a doua stărilor supraindividuale ale fiinţei.

CAPITOLUL XIII

STAREA DE VIS SAU CONDIŢIA DE TAIJASA

> A doua condiţie este *Taijasa* („Cel Luminos", nume derivat din *Tejas*, care este desemnarea elementului foc), al cărei sălaş este în starea de vis (*svapna-sthāna*), care are cunoaşterea obiectelor interne (mentale), care are şapte membre şi nouăsprezece guri şi al cărei domeniu este lumea manifestării subtile.[1]

În această stare, facultățile externe, subzistând în stare potențială, se resorb în simțul intern (*manas*), care este izvorul lor comun, suportul şi finalitatea lor imediată, şi care sălăşluieşte în arterele luminoase (*nādī*) ale formei subtile, unde este răspândit nedivizat, în felul unei călduri difuze. De altfel, elementul foc însuşi, considerat în proprietățile lui esențiale, este în acelaşi timp lumină şi căldură; şi aşa cum arată şi numele de *Taijasa* aplicat stării subtile, aceste două aspecte, potrivit transpuse (deoarece nu este vorba despre calități sensibile), trebuie să se regăsească, în mod egal, în

[1] *Māndūkya Upanişad*, Śruti 4. – Starea subtilă este numită în acest text *pravivikta* literal „pre-distincta", deoarece este o stare de distincţie care precedă manifestarea grosieră; acest cuvânt semnifică, de asemenea, „separat", deoarece „sufletul viu" în starea de vis este într-o oarecare măsură închis în el însuşi, contrar a ceea ce se întâmplă în starea de veghe, „comună tuturor oamenilor".

această stare. Tot ceea ce se raportează la aceasta, aşa cum am văzut deja când am avut ocazia să remarcăm în alte împrejurări, atinge de foarte aproape natura vieții, care este inseparabilă de căldură; şi vom aminti că, din această perspectivă ca şi din multe altele, concepția lui Aristotel se acordă pe deplin cu cea a orientalilor.

În ceea ce priveşte luminozitatea despre care am vorbit, trebuie înțeles prin aceasta reflexia şi difracția Luminii inteligibile în modalitățile extrasensibile ale manifestării formale (din care nu vom considera aici decât ceea ce priveşte starea umană). Pe de altă parte, forma subtilă însăşi (*sūkśma-śarīra* sau *linga-śarīra*), în care sălăşluieşte *Taijasa*, este asimilată cu un vehicul de foc[2], cu toate că trebuie distins de focul corporal (elementul *Tejas* sau ceea ce provine din el), care este perceput de simțurile formei grosiere (*sthūla-śarīra*), vehicul al lui *Vaiśvānara*, şi în special de vedere, deoarece vizibilitatea, presupunând în mod necesar prezența luminii, este, printre calitățile sensibile, cea care aparține în mod propriu lui *Tejas*; dar, în starea subtilă, nu mai poate fi vorba în nici un caz de *bhūta*, ci numai de *tanmātra* corespunzătoare, care sunt principiile lor determinante imediate.

În privința arterelor de formă subtilă (*nādī*), acestea nu trebuie confundate cu arterele corporale prin care se efectuează circulația sanguină, ele corespunzând mai degrabă, din punct de vedere fiziologic, ramificațiilor sistemului nervos, căci ele sunt în mod expres descrise ca fiind luminoase. Or, cum focul este într-un fel polarizat în căldură şi lumină, starea subtilă este legată de starea corporală în două moduri diferite şi complementare: prin sânge de calitatea calorică şi prin sistemul nervos de calitatea luminoasă[3].

---

[2] Am reamintit în altă parte, în această privință, „carul de foc" pe care profetul Ilie a urcat la ceruri (*Cartea a doua – Cartea Regilor*, II, 11).

[3] Am arătat deja, cu privire la constituția învelişului *annamaya-kośa*, care este organismul corporal, că elementele sistemului nervos provin din asim-

Totodată, trebuie înțeles că între *nādī* şi nervi nu este decât o simplă corespondență şi nu o identificare, deoarece primele nu sunt corporale fiind vorba în realitate de două domenii diferite în individualitatea integrală. De asemenea, când se stabileşte un raport între funcțiile acestor *nādī* şi respirație[4], deoarece aceasta este esențială întreținerii vieții şi corespunde în realitate cu actul vital principal, nu trebuie trasă concluzia că le putem reprezenta ca un fel de canale prin care ar circula aerul; s-ar confunda astfel „suflul vital" (*prāna*), care aparține ordinului manifestării subtile[5], cu un element corporal.

Se spune că numărul total al acestor *nādī* este de şaptezeci şi două de mii; totuşi, după alte texte, ar fi şapte sute douăzeci de milioane; dar diferența este, aici, mai mult aparentă decât reală, căci, aşa cum se întâmplă în

---

ilarea substanţelor de foc. În ceea ce priveşte sângele, fiind lichid, acesta este format plecând de la substanţe apoase, dar trebuie ca acestea să suporte o elaborare datorată căldurii vitale, care este manifestarea lui *Agni Vaiśvānara*, şi ele joacă numai rolul de suport plastic la fixarea unui element de natura focului: focul şi apa sunt, aici, unul în raport cu celălalt, „esenţa" şi „substanţa" într-un sens relativ. Aceasta s-ar putea lesne compara cu anumite teorii alchimice, cum sunt cele în care intervine abordarea principiilor numite „sulf" şi „mercur", unul activ şi celălalt pasiv, şi respectiv, analoage, în ordinea „mixturilor" focului şi apei în ordinea elementelor, fără să mai vorbim despre alte denumiri multiple care încă sunt date în mod simbolic, în limbajul hermetic, termenilor corelativi ai unei dualităţi asemănătoare.

[4] Facem aluzie aici, în special, la învăţătura care provine din *Hatha-Yoga*, adică metodele pregătitoare „Unirii" (Yoga în sensul propriu al termenului) şi bazate pe asimilarea anumitor ritmuri, în principal legate de reglarea respiraţiei. Ceea ce se numeşte *dhikr* în şcolile esoterice arabe are exact aceeaşi raţiune de a fi, şi adesea procedeele puse în practică sunt cu totul similare în ambele tradiţii, ceea ce, de altfel, nu este pentru noi indiciul vreunui împrumut; ştiinţa ritmului, în fine, poate fi cunoscută de o parte şi de cealaltă în mod complet independent, căci este vorba aici de o ştiinţă ce are obiectul său propriu şi care corespunde unei ordini a realităţii net definită, chiar dacă este ignorată de occidentali.

[5] Această confuzie a fost făcută de anumiţi orientalişti, a căror înţelegere este fără îndoială incapabilă să depăşească ordinea lumii corporale.

asemenea cazuri, aceste numere trebuie înţelese în sens simbolic, şi nu literal; este lesne să ne dăm seama dacă vom observa că ele sunt în relaţie evidentă cu numerele ciclice[6]. Vom mai avea ocazia să dăm şi alte explicaţii despre această temă a arterelor subtile, ca şi despre procesul diferitelor trepte de resorbţie a facultăţilor individuale, resorbţie care, aşa cum am spus, se efectuează în sensul invers dezvoltării acestor facultăţi.

În starea de vis, „sufletul viu" individual (*jīvātmā*) „îşi este sieşi propria lumină", şi el produce, numai prin efectul dorinţei (*kāma*), o lume ce apare pe de-a întregul din el însuşi, şi ale cărei obiecte constau exclusiv în concepţii mentale, adică în combinaţii de idei îmbrăcate în forme subtile, depinzând substanţial de forma subtilă a individului însuşi, aceste obiecte ideale nefiind decât tot atâtea modificări accidentale şi secundare[7]. Această producţie are întotdeauna ceva incomplet şi necoordonat; de aceea ea este privită ca iluzorie (*māyā-maya*) sau ca neavând decât o existenţă aparentă (*prātibhāsika*), în timp ce, în lumea sensibilă în care ea se situează în starea de veghe, acelaşi „suflet viu" are facultatea de a acţiona în sensul unei producţii „practice" (*vyāvahārika*), de asemenea iluzorie, fără îndoială, faţă de realitatea absolută (*paramārtha*) şi tranzitorie ca orice manifestare, dar având totuşi o realitate şi o stabilitate suficiente pentru a servi nevoilor vieţii obişnuite şi „profane" (*laukika*, cuvânt ce derivă din *loka*, „lume", care trebuie înţeles aici într-un sens cu totul comparabil cu acela pe care îl are în mod curent în Evanghelie).

---

[6] Numerele ciclice fundamentale sunt: $72 = 2^3 \times 3^2$; $108 = 2^2 \times 3^3$; $432 = 2 \times 3^3 = 72 \times 6 = 108 \times 4$; ele se aplică în special la diviziunea geometrică a cercului ($360 = 72 \times 5 = 12 \times 30$) şi la durata perioadei astronomice a precesiei echinocţiilor ($72 \times 360 = 432 \times 60 = 25920$ ani); dar nu este vorba decât despre aplicaţiile cele mai imediate şi mai elementare şi nu putem intra aici în consideraţii propriu-zis simbolice la care am ajunge prin transpoziţia acestor date în ordini diferite.

[7] Cf. *Brihad-Āranyaka Upanişad*, Adhyāya 1, Brāhmana 3, Śruti 9 şi 10.

Totuşi, se cuvine să observăm că această diferență, în ceea ce priveşte orientarea respectivă a activității ființei în cele două stări, nu implică o superioritate efectivă a stării de veghe asupra stării de vis când fiecare stare este considerată în sine; oricum, o superioritate ce nu are valoare decât dintr-un punct de vedere „profan" nu poate, metafizic, să fie considerată ca o adevărată superioritate, şi chiar, sub un alt raport, posibilitățile stării de vis sunt mai extinse decât cele ale stării de veghe şi ele permit individului să scape, într-o anumită măsură, de unele condiții limitative cărora le este supus în modalitatea sa corporală[8]. Oricum ar fi, ceea ce este absolut real (*pāramārthika*), este exclusiv „Sinele" (*Ātmā*); este ceea ce nu poate cuprinde în nici un fel o concepție [ca cea a buddhismului]*, care se închide în considerarea obiectelor externe şi interne, a cărei cunoaştere o constituie starea de veghe şi cea de vis şi care, astfel, nu merge mai departe de ansamblul acestor două stări, aflată complet în limitele manifestării formale şi a individualității umane.

Domeniul manifestării subtile, în temeiul naturii sale „mentale", poate fi desemnat ca o lume ideală, pentru a o distinge astfel de lumea sensibilă, care este domeniul manifestării grosiere; dar nu trebuie înțeles, prin această desemnare, în sensul de „lume inteligibilă" ca la Platon, căci „ideile" acestuia sunt posibilitățile în stare principială, care trebuie raportate la ființa informală (în pofida expresiilor prea imaginative cu care Platon şi-a înveşmântat adesea gândirea). În starea subtilă nu poate fi

[8] Despre starea de vis, cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 2, sūtra 1-6.
* Expresia marcată astfel se află în textul ediției a doua din 1941, când René Guénon nu retrăsese capitolul despre buddhism; deoarece am făcut anterior precizarea cuvenită, am considerat oportun să marcăm şi să izolăm şi această referire, care, în final, se anulează prin gestul, singurul după ştiința noastră, pe care autorul l-a făcut în urma contactului epistolar cu A. K. Coomaraswamy – gest, de altfel, cu totul firesc pentru altitudinea spirituală şi rigoarea absolută care îl caracterizează.– n.t.

încă vorba decât de idei care îmbracă forme, deoarece posibilităţile pe care le comportă nu depăşesc existenţa individuală[9]. Mai ales, nu trebuie să ne gândim aici la o opoziţie ca cea pe care o preferă unii filosofi moderni ca fiind cea dintre „ideal" şi „real", opoziţie ce nu are nicio semnificaţie pentru noi. Tot ceea ce este, în oricare mod ar fi, este real chiar prin aceasta şi are în mod precis genul şi treapta de realitate potrivită naturii sale proprii; ceea ce constă în idei (şi acesta este sensul pe care-l dăm noi cuvântului „ideal") nu este nici mai mult nici mai puţin real pentru aceasta decât dacă ar consta în altceva, orice posibilitate aflându-şi locul în mod necesar pe treapta pe care determinarea sa i-o desemnează ierarhic în Univers.

În ordinea manifestării universale, aşa cum lumea sensibilă, în ansamblul ei, este identificată cu *Virāj*, această lume ideală despre care noi vorbim este identificată cu *Hiranyagarbha* (adică, literal, „Embrionul de aur")[10], care este *Brahmā* (determinarea lui *Brahma* ca efect, *kārya*)[11], fiind conţinut în „Oul Lumii" (*Brahmānda*)[12], de la care pornind se va dez-

[9] Starea subtilă este, în mod propriu, domeniul lui ψυχή şi nu cel al lui νοῦς; acesta este cel care-i corespunde în realitate lui *Buddhi*, adică intelectul supraindividual.

[10] Acest nume are un sens foarte apropiat de cel al *Taijasa*, căci aurul, conform doctrinei hinduse, este „lumina minerală"; alchimiştii îl consideră ca pe un corespondent analogic, printre metale, al soarelui printre planete; este cel puţin bizar de remarcat că numele chiar de aur (*aurum*) este identic cu cuvântul ebraic *aôr*, care semnifică „lumină".

[11] Trebuie spus că *Brahmā* este o formă masculină, în timp ce *Brahma* este neutru; această distincţie indispensabilă şi de cea mai mare importanţă (nu este alta decât cea dintre „Suprem" şi „Non-Suprem"), nu poate fi realizată prin utilizarea, curentă la orientalişti, a formei unice *Brahman*, care aparţine în mod egal ambelor genuri, de unde şi permanentele confuzii, mai ales într-o limbă cum este limba franceză, unde genul neutru nu există.

[12] Acest simbol cosmogonic de „Ou al Lumii" nu este nicidecum specific Indiei; se regăseşte în mazdeism, în tradiţia egipteană (Oul lui *Kneph*), în cea a druizilor şi în cea a orficilor. – Condiţia embrionară care corespunde fiecărei fiinţe individuale cu ceea ce este *Brahmānda* în ordinea cosmică, este numită în sanscrită

volta, conform unui mod de realizare, toată manifestarea formală care este virtual conținută ca şi concepție de acest *Hiranyagarbha*, germen primordial al Luminii cosmice[13].

În plus, *Hiranyagarbha* este desemnat ca „ansamblul sintetic al vieții" (*jīva-ghana*)[14]; este cu adevărat „Viața Universală"[15], datorită acestei conexiuni deja semnalate între starea subtilă şi viață, care, chiar privită în toată extensiunea de care este susceptibilă (şi nu limitată doar la viața organică sau corporală la care se limitează de obicei punctul de vedere fiziologic)[16], nu este de altfel decât una din condițiile speciale ale stării de existență căreia îi aparține individualitatea umană; domeniul vieții nu depăşeşte deci posibilitățile pe care le comportă această stare, care, bineînțeles, trebuie considerată aici integral, modalitățile subtile făcând parte din el la fel ca şi modalitatea corporală.

Că ne plasăm în punctul de vedere „macrocosmic", aşa cum am făcut-o mai înainte, sau în cel „microcosmic" aşa cum s-a întâmplat la început, lumea ideală despre care este vorba este concepută de facultățile care corespund analogic acelora prin care este percepută lumea sensibilă, sau, dacă preferăm, care sunt aceleaşi facultăți ca acestea în principiu (deoarece sunt tot facultăți individuale), dar considerate într-un alt mod de existență şi pe o altă treaptă de dezvoltare,

---

pinda; şi analogia constitutivă a „microcosmosului" cu „macrocosmosul" considerate sub acest aspect este exprimată prin această formulă : *Yathā pinda tathā Brahmānda*, „aşa [este] embrionul individual, aşa [este] Oul Lumii".

[13] De aceea *Virāj* apare din *Hiranyagarbha*, iar Manu, la rândul său, apare din *Virāj*.

[14] Cuvântul *ghana* înseamnă, la origine, " nor", prin urmare o masă compactă şi nediferențiată.

[15] „Şi Viața era Lumina oamenilor" (Sf.Ioan, I, 4).

[16] Facem în mod special aluzie la extensiunea ideii de viață care este implicată în punctul de vedere al religiilor occidentale şi care se raportează efectiv la posibilitățile situate în prelungirea individualității umane; este, aşa cum am explicat în altă parte, ceea ce tradiția extrem-orientală desemnează cu numele de „longevitate".

activitatea lor exersându-se într-un domeniu diferit. De aceea *Ātmā*, în această stare de vis, adică fiind *Taijasa*, are acelaşi număr de membre şi de guri (sau instrumente de cunoaştere) ca şi starea de veghe, ca fiind *Vaiśvānara*[17] ; este inutil să mai repetăm enumerarea, căci definiţiile pe care le-am dat mai înainte se pot aplica în mod egal, printr-o transpoziţie adecvată, celor două domenii ale manifestării grosiere şi manifestării subtile sau ideale.

[17] Aceste facultăţi trebuie să fie considerate ca repartizându-se în cele trei „învelişuri" a căror reunire constituie forma subtilă (*vijñānamaya-kośa*, *manomaya-kośa* şi *prānamaya-kośa*).

CAPITOLUL XIV

STAREA DE SOMN PROFUND SAU CONDIŢIA DE PRĀJÑA

Când fiinţa doarme şi nu simte nicio dorinţă şi nu este subiectul niciunui vis, starea sa este aceea de somn profund (*suśupta-sthāna*); acela (adică *Ātmā* însuşi în această condiţie) care în această stare a devenit unul (fără nicio distincţie sau diferenţiere)[1], care s-a identificat pe sine cu un ansamblu sintetic (unic şi fără determinare particulară) de Cunoaştere integrală (*Prājñāna-ghana*)[2], care se umple (prin penetrare şi asimilare intimă) de Beatitudine (*ānandamaya*), bucurându-se cu adevărat de Beatitudine (*Ānanda*, ca de domeniul său propriu), şi a cărui gură (instrument de cunoaştere) este (în mod unic) Conştiinţa totală (*Chit*) însăşi (fără intermediar şi nici particularizare de nici un fel), acela este numit *Prājña*

---

[1] „Totul este unul, spune şi daoismul; în timpul somnului, sufletul nedistras este absorbit în această unitate; în timpul veghii, distras, el distinge fiinţe diverse" (*Huang-zî*, cap.II; trad. P.Wieger, pag. 215).

[2] „Concentrându-şi toată energia intelectuală ca într-o masă", spune de asemenea, în acelaşi sens, doctrina daoistă (*Huang-zî*, cap.IV; trad. P. Wieger, pag.233). – *Prajñāna* sau Cunoaşterea integrală se opune aici lui *vijñāna* sau cunoaşterea distinctivă, care, aplicându-se în mod special domeniului individual şi formal, caracterizează cele două stări precedente; *vijñānamaya-kośa* este primul dintre „învelişurile" lui *Ātmā* când pătrunde „lumea numelor şi a formelor", adică manifestându-se ca *jīvātmā*.

> (Cel care cunoaşte în afară şi dincolo de orice condiţie specială): aceasta este cea de a treia condiţie[3].

Aşa cum ne putem da seama imediat, vehiculul lui *Ātmā* în această stare este *kārana-śarīra*, deoarece acesta este *ānandamaya-kośa*; şi cu toate că vorbim analogic ca de un vehicul sau de un înveliş, acesta nu este ceva distinct de *Ātmā* însuşi, deoarece suntem aici dincolo de orice distincţie. Beatitudinea este făcută din toate posibilităţile lui *Ātmā*, ea este, am putea spune, chiar suma acestor posibilităţi. Și dacă *Ātmā*, în aspectul de *Prājña*, se bucură de această Beatitudine ca de domeniul său propriu, aceasta se întâmplă deoarece nu este în realitate altceva decât plenitudinea fiinţei sale, aş cum am arătat mai înainte. Este o stare esenţialmente informală şi supraindividuală; în nici un fel nu ar putea fi o stare „psihică" sau „psihologică", aşa cum cred unii orientalişti. Ce este „psihic", într-adevăr, e starea subtilă; şi, făcând această asimilare, vom spune că noi considerăm cuvântul „psihic" în sensul său originar, cel pe care-l avea pentru cei vechi, fără a ne preocupa de diferitele accepţiuni mult mai specializate care i-au fost date ulterior, şi care nu se pot nici măcar aplica întregii stări subtile.

În ceea ce priveşte psihologia occidentalilor din zilele noastre, aceasta nu abordează decât o parte foarte restrânsă a individualităţii umane, cea în care „mintea" se află în relaţie imediată cu modalitatea corporală şi, date fiind metodele pe care le utilizează, este incapabilă să meargă mai departe. În orice caz, însuşi obiectul pe care şi-l propune, şi care este exclusiv studiul fenomenelor mentale, o limitează la domeniul individualităţii, în aşa fel încât starea despre care este vorba acum scapă în mod necesar investigaţiilor sale şi s-ar putea spune chiar că îi este de două ori inaccesibilă, mai întâi deoarece este dincolo de „minte" sau de gândirea

[3] *Māndūkya Upanişad*, Śruti 5.

discursivă şi diferențiată, şi apoi pentru că este dincolo de orice „fenomen", oricare ar fi acesta, adică de orice manifestare formală.

Această stare de nediferențiere, în care întreaga cunoaştere, inclusiv cea a altor stări, este centralizată sintetic în unitatea esențială şi fundamentală a ființei, este starea non-manifestată sau „non-dezvoltată" (*avyakta*), principiu şi cauză (*kārana*) a întregii manifestări, şi de la care plecând aceasta se dezvoltă în multiplicitatea diferitelor stări, şi mai ales, în ceea ce priveşte ființa umană, în stările sale subtilă şi grosieră.

Acest non-manifestat, conceput ca rădăcina manifestatului (*vyakta*), care nu este decât efectul (*kārya*) său, este identificat sub acest raport cu *Mūla-Prakriti*, „Natura primordială"; dar, în realitate, este totodată *Puruṣa* şi *Prakriti*, conținându-le pe ambele în chiar nediferențierea sa, căci este cauza în sensul total al acestui cuvânt, adică totodată „cauza eficientă" şi „cauza materială", pentru a ne servi de terminologia obişnuită, căreia îi preferăm de departe expresiile de „cauză esențială" şi „cauză substanțială", deoarece la „esență" şi „substanță", definite aşa cum am făcut-o noi mai înainte, se raportează, respectiv, aceste două aspecte complementare ale cauzalității.

Dacă *Ātmā* în această a treia stare este astfel dincolo de distincția lui *Puruṣa* şi *Prakriti*, sau a celor doi poli ai manifestării, aceasta se întâmplă deoarece el este nu în existența condiționată ci pe treapta Ființei pure; totuşi, va trebui să îi cuprindem aici şi pe *Puruṣa* şi *Prakriti*, care sunt încă non-manifestați şi, într-un sens chiar, aşa cum vom vedea imediat, stări informale de manifestare, pe care a trebuit deja să le rataşăm la Universal, deoarece sunt cu adevărat stări supra-individuale ale ființei; şi de altfel, reamintim, toate stările manifestate sunt conținute, în principiu şi sintetic, în Ființa non-manifestată.

În această stare, diferitele obiecte ale manifestării, chiar cele ale manifestării individuale, atât interne cât şi externe, nu sunt de altfel distruse, ci subzistă în mod principial, fiind unite chiar prin faptul că nu mai sunt concepute sub aspectul secundar şi contingent al distincției; ele se regăsesc în mod necesar printre posibilitățile „Sinelui", şi acesta rămâne conştient prin el însuşi de toate aceste posibilități, considerate „non-distinct" în Cunoaşterea integrală, prin urmare conştient de propria sa permanență în „eternul prezent".[4]

Dacă lucrurile stăteau altfel şi dacă obiectele manifestării nu subzistau astfel principial (supoziție de altfel imposibilă în sine, căci aceste obiecte nu ar fi fost decât pur neant, care nu ar fi existat în nici un fel, nici măcar în mod iluzoriu), nu s-ar fi putut întoarce din starea de somn profund la stările de vis şi la cea de veghe, deoarece manifestarea formală ar fi fost iremediabil distrusă pentru ființă îndată ce ființa ar fi intrat în somn profund. Or, o atare întoarcere este, dimpotrivă, totdeauna posibilă şi se produce efectiv, cel puțin pentru ființa care nu este actualmente „eliberată", adică descătuşată de condițiile existenței individuale.

Termenul *Chit* trebuie înțeles nu cum era mai înainte derivatul său *chitta*, în sensul restrâns al gândirii individuale şi formale (această determinare restrictivă ce implică o modificare prin reflectare, fiind marcată în derivare prin sufixul *kta*, care este terminația participiului pasiv), ci în sens universal ca o Conştiință totală a „Sinelui" considerat sub raportul său cu unicul său obiect care este *Ānanda* sau

[4] Aceasta ne permite transpunerea metafizică a doctrinei teologice a „învierii morților", ca şi pe cea a „corpului slavei"; acesta, de altfel, nu este deloc un corp în sensul propriu al termenului, ci este „transformarea" (sau „transfigurarea"), adică transpoziția dincolo de formă şi de celelalte condiții ale existenței individuale, sau, cu alte cuvinte, este „realizarea" posibilității permanente şi imuabile față de care corpul nu este decât expresia tranzitorie în mod manifestat.

Beatitudine[5]. Acest obiect, constituind atunci într-un anume fel învelişul „Sinelui" (*ānandamaya-kośa*), aşa cum am explicat mai înainte, este identic cu subiectul însuşi, care este *Sat* sau Ființa pură şi într-adevăr nu este distinct de el, neputând să fie acolo unde nu există nicio distincție reală[6]. Astfel, aceştia trei, *Sat*, *Chit* şi *Ānanda* (în general reuniți în *Sachchidānanda*)[7], nefiind în mod absolut decât una şi aceeaşi ființă – „una" fiind *Ātmā*, considerat în afară şi dincolo de toate condițiile particulare care determină fiecare din diferitele sale stări de manifestare.

În această stare care este desemnată uneori cu numele de *samprasāda* sau „seninătate"[8], Lumina inteligibilă este sesizată direct, ceea ce constituie intuiția intelectuală, şi nu prin reflectare prin intermediul „minții" (*manas*) ca în stă-

---

[5] Starea de somn profund a fost calificată drept „inconştientă" de către anumiţi orientalişti, care par chiar tentaţi să o identifice cu „In-conştientul" unor filosofi germani cum ar fi Hartmann; această eroare vine, fără îndoială, din faptul că ei nu pot concepe conştiinţa altfel decât individuală şi „psihologică", aceasta neapărându-ne ca mai puţin inexplicabilă, căci nu vedem cum pot cu o asemenea interpretare să înţeleagă termeni cum ar fi *Chit*, *Prajñāna* şi *Prājña*.

[6] Termenii „subiect" şi „obiect", în sensul în care îi folosim noi aici, nu prezintă nici un echivoc: subiectul este „cel care cunoaşte" iar obiectul „ceea ce este de cunoscut", raportul lor constituind însăşi cunoaşterea. Totuşi, în filosofia modernă, semnificaţia acestor termeni, şi mai curând a derivatelor „subiectiv" şi „obiectiv", a variat în aşa măsură încât au primit accepţiuni aproape diametral opuse iar anumiţi filosofi i-au luat fără nicio distincţiune în sensuri foarte diferite. De asemenea, utilizarea lor prezintă adesea grave inconveniente din punctul de vedere al clarităţii şi, în multe cazuri, este bine să nu fie folosiţi, pe cât posibil.

[7] În arabă avem ca echivalent al acestora trei termeni, Inteligenţa (*al-Aqlu*), [Cel] Inteligent (*al-Āqil*) şi Inteligibilul (*al-Maqūl*): prima este Conştiinţa universală (*Chit*), al doilea este subiectul (*Sat*) şi al treilea este obiectul său (*Ānanda*), cei trei nefiind decât una în Fiinţă, „care se cunoaşte pe Sine însăşi, prin Sine însăşi".

[8] *Brihad-Āranyaka Upanişad*, Adhyāya 4, Brāhmana 3, Śruti 15; cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 1, Pāda 3, sūtra 8. – A se vedea ceea ce vom spune mai departe despre semnificaţia cuvântului Nirvāna.

rile individuale. Am explicat anterior expresia „intuiţie intelectuală" la *Buddhi*, facultatea de cunoaştere supra-raţională şi supraindividuală, cu toate că este deja manifestată; sub acest raport, *Buddhi* trebuie inclus într-un anume fel în starea de *Prājña*, care va cuprinde astfel tot ceea ce este dincolo de existenţa individuală. Va trebui aşadar să considerăm în Fiinţă un nou ternar, care este constituit din *Puruṣa, Prakriti* şi *Buddhi*, adică cei doi poli ai manifestării, „esenţa" şi „substanţa", şi prima producţie a lui *Prakriti* sub influenţa lui *Puruṣa*, producţie care este manifestarea informală.

Trebuie adăugat că acest ternar nu reprezintă decât ceea ce am putea numi „exterioritatea" Fiinţei şi că, prin urmare, el nu coincide în niciun fel cu celălalt ternar principial pe care l-am menţionat şi care se raportează cu adevărat la „interioritatea" sa, dar care ar fi mai curând ca o primă particularizare în mod distinctiv[9]. Este de la sine înţeles, vorbind aici despre „exterior" şi „interior", că nu utilizăm decât un limbaj pur analogic, bazat pe un simbolism spaţial şi care nu s-ar aplica literal Fiinţei pure. Pe de altă parte, ternarul *Sachchidānanda*, care este coextensiv Fiinţei, se traduce, în ordinea manifestării informale, prin cel pe care

[9] S-ar putea spune, cu rezervele pe care le-am menţionat cu privire la utilizarea acestor termeni, că *Puruṣa* este polul „subiectiv" al manifestării şi că *Prakriti* este polul „obiectiv"; *Buddhi* corespunde, în mod natural, cunoaşterii, care este un fel de rezultat al [relaţiei] subiectului cu obiectul, sau „actul lor comun", pentru a folosi limbajul aristotelic. Totuşi, este important de remarcat că, în ordinea Existenţei universale, *Prakriti* este cea care „concepe" producţiile sale sub influenţa „non-activă" a lui *Puruṣa*, în timp ce, în ordinea existenţelor individua-le, dimpotrivă, subiectul cunoaşte sub acţiunea obiectului; este deci analogia inversă în acest caz, ca şi în cele pe care le-am întâlnit în cazurile precedente. În fine, dacă vom considera inteligenţa inerentă subiectului (cu toate că „actualitatea" sa presupune prezenţa celor doi termeni complementari) va trebui să spunem că Intelectul universal este esenţialmente activ, în timp ce inteligenţa individuală este pasivă, cel puţin în sens relativ (şi fiind activă în acelaşi timp sub un alt raport), ceea ce implică şi caracterul său de „reflectare"; şi aceasta concordă pe de-a întregul cu teoriile lui Aristotel.

l-am distins în *Buddhi* şi despre care am vorbit: *Matsya-Purāna*, pe care am citat-o atunci, spune că „în Universal, *Mahat* (sau *Buddhi*) este Īśvara"; şi *Prājña* este de asemenea Īśvara, căruia îi aparține la modul propriu *kārana-śarīra*.

Se poate spune că *Trimūrti* sau „tripla manifestare" este numai „exterioritatea" lui *Īśvara*; în sine, acesta este independent de orice manifestare, al cărei principiu este, fiind chiar Ființa; tot ce se spune despre *Īśvara*, în sine sau în raport cu manifestarea, poate fi spus deopotrivă despre *Prājña*, care este identic cu el. Astfel, în afară de punctul de vedere special al manifestării şi al diferitelor stări condiționate care depind de el în această manifestare, intelectul nu este deloc diferit de *Ātmā*, căci acesta trebuie să fie considerat „cunoscându-se pe sine prin sine însuşi", deoarece atunci nu există nicio realitate care să fie cu adevărat distinctă de el, toate fiind cuprinse în propriile sale posibilități; în această „Cunoaştere de Sine" rezidă Beatitudinea.

> Acesta (*Prājña*) este Domnul (*Īśvara*) totului (*sarva*, cuvânt care implică aici, în extensiunea sa universală, ansamblul celor „trei lumi", adică al tuturor stărilor de manifestare cuprinse sintetic în principiul lor); El este omniscient (căci Totul îi este prezent în Cunoaşterea integrală şi El cunoaşte direct toate efectele în cauza principială totală, care nu este în niciun fel distinctă de El)[10] ; El este ordonatorul intern (*antar-yāmī*, care, sălăşluind chiar în centrul ființei, conduce şi controlează toate facultățile corespunzătoare diferitelor stări, rămânând El-însuşi „non-acțional" în plenitudinea activității Sale principiale)[11].

---

[10] Efectele sunt „eminamente" în cauză, cum spun filosofii scolastici, şi sunt constitutive naturii sale, deoarece nimic nu poate fi în efecte care să nu fi fost mai întâi în cauze; astfel, cauza primă, cunoscându-se pe sine, cunoaşte prin aceasta toate efectele, adică toate lucrurile, în mod absolut imediat şi „non-distinctiv".

[11] Acest „ordonator intern" este identic cu „Cârmuitorul Universal" despre care am vorbit într-un text daoist pe care l-am citat într-o notă precedentă. – Tradiția extrem-orientală spune de asemenea că „Activitatea Cerului este

El este sursa (*yoni*, matrice sau rădăcină primordială, în acelaşi timp principiu sau cauză primă) totului (ceea ce există sub orice formă ar fi); El este originea (*prabhava*, prin expansiunea Sa în multitudinea indefinită a posibilităţilor Sale) şi sfârşitul (*apyaya*, prin replierea Sa în unitatea Sinelui-însuşi)[12] a universalităţii fiinţelor (fiind El însuşi Fiinţa Universală).[13]

non-acţională"; în terminologia sa, Cerul (*Tien*) corespunde lui *Puruṣa* (considerat pe diferite trepte care sunt indicate anterior) iar Pământul (*Ti*) corespunde lui *Prakriti*; nu este vorba deci de obligaţia de a reda prin aceleaşi cuvinte enumerarea termenilor din *Tribhuvana* hindusă.

[12] Aceasta este aplicabilă, în ordinea cosmică, celor două faze de „expiraţie" şi „aspiraţie" pe care le putem considera în fiecare ciclu particular; dar aici este vorba despre totalitatea ciclurilor sau a stărilor ce constituie manifestarea universală.

[13] *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 6.

CAPITOLUL XV

STAREA NECONDIŢIONATĂ A LUI ĀTMĀ

> Veghe, vis, somn profund şi ceea ce este dincolo, acestea sunt cele patru stări ale lui *Ātmā*; cea mai mare (*mahattara*) este A Patra (*Turīya*). În primele trei, *Brahma* sălăşluieşte cu unul din picioarele sale; el are trei picioare în ultima[1].

Astfel, proporţiile stabilite mai înainte dintr-un anumit punct de vedere sunt inversate dintr-un alt punct de vedere: din patru „picioare" (*pāda*) ale lui *Ātmā*, primele trei din diferenţierea stărilor nu sunt decât unul ca importanţă metafizică, iar ultima stare face cât cele trei sub acelaşi raport. Dacă *Brahma* nu era „fără părţi" (*akhanda*), s-ar fi putut spune că numai un sfert din El este în Fiinţă (cuprinzând tot ceea ce depinde de asta, adică manifestarea universală al cărei principiu este), în timp ce celelalte trei sferturi ale Sale sunt dincolo de Fiinţă[2]. Aceste trei sferturi pot fi considerate în felul următor:

1. totalitatea posibilităţilor de manifestare în măsura în care acestea nu se manifestă, deci în stare absolut şi permanent necondiţionată, ca tot ceea ce aparţine celei de „A Patra" (în

[1] *Maitri Upanişad*, Prapāthaka 7, Śruti 11.

[2] *Pāda*, care înseamnă „picior", semnifică, de asemenea, şi „sfert".

măsura în care se manifestă, ele aparţin primelor două stări; ca „manifestabile", celei de a treia, principială în raport cu acestea);

2. totalitatea posibilităţilor de non-manifestare (despre care noi vorbim la plural doar prin analogie, căci ele sunt în mod evident dincolo de multiplicitate şi chiar dincolo de unitate);

3. în fine, Principiul Suprem, al unora şi al celorlalte, care este Posibilitatea universală, totală, infinită şi absolută[3].

> Înţelepţii gândesc că cea de A Patra (*Chaturtha*)[4], care nu cunoaşte nici obiectele interne şi nici pe cele externe (în mod distinctiv şi analitic), nici pe unele şi pe celelalte luate împreună (considerate sintetic şi în principiu) şi care nu este (măcar) un ansamblu sintetic al Cunoaşterii integrale, nefiind nici cunoscătoare nici necunoscătoare, este invizibilă (*adrishta*, şi în mod egal imperceptibilă prin nicio facultate), non-acţională (*avyavahārya*, în imuabila Sa identitate), incomprehensibilă (*agrāhya*, pentru că înţelege totul), de nedefinit (*alakśana)*, deoarece nu are nicio limită), de negândit (*achintya*, neputându-i-se atribui nicio formă), indescriptibilă (*avyapadeshya*, neputând fi calificată prin nici un atribut sau determinare particulară), unică esenţă fundamentală (*pratyaya-sāra*) a „Sinelui" (*Ātmā*, prezent în toate stările), fără nicio urmă a dezvoltării manifestării (*prapancha-upaśama*, şi prin urmare absolut şi total eliberată de condiţiile speciale ale oricărui

---

[3] Analogic, luând în considerare primele trei stări, al căror ansamblu constituie domeniul Fiinţei, s-ar putea spune că primele două nu sunt decât o treime a Fiinţei, deoarece conţin numai manifestarea formală, în timp ce cel de a treia constituie singură celelalte două treimi, deoarece cuprinde singură laolaltă manifestarea informală şi Fiinţa non-manifestată. – Este esenţial de remarcat că posibilităţile de manifestare singure intră în domeniul Fiinţei, chiar considerată în toată universalitatea sa.

[4] Cele două cuvinte: *Chaturtha* şi *Turīya* au acelaşi sens şi se aplică identic aceleiaşi stări: *Yad vai Chaturtha tat Turīyam*, „aceasta desigur, care este *Chaturtha* aceasta este *Turîya*" (*Brihad-Āranyaka Upanişad*, Adhyăya5, Brăhmana 14, Śruti 3).

mod de existenţă, oricare ar fi aceasta), plenitudine a Păcii şi Beatitudinii, fără dualitate: este chiar *Ātmā* (în afară şi independent de orice condiţie), (astfel) trebuie cunoscută.[5]

Vom remarca faptul că tot ceea ce priveşte această stare necondiționată a lui *Ātmā* este exprimat într-o formă negativă; este lesne de înțeles că astfel trebuie să fie, căci, în limbaj, orice afirmație directă este obligatoriu o afirmare particulară şi determinată, afirmarea a ceva care exclude altceva şi care limitează astfel ceea ce se poate afirma[6]. Orice determinare este o limitare, deci o negare[7]; prin urmare negarea unei determinații este o adevărată afirmare, iar termenii cu formă negativă pe care îi întâlnim aici sunt, în sensul lor real, eminamente afirmativi. De altfel, cuvântul „Infinit", a cărui formă este asemănătoare, exprimă negarea oricărei limite, în aşa fel încât echivalează cu afirmarea totală şi absolută, care cuprinde sau acoperă orice afirmare particulară, dar care nu este niciuna dintre acestea cu excluderea celorlalte, în mod precis deoarece le implică pe toate în mod egal şi „non-distinctiv"; Tot ceea ce se poate exprima sub formă afirmativă este necesarmente închis în domeniul Ființei, deoarece aceasta este ea însăşi prima afirmație sau prima determinare, cea din care apar toate celelalte, aşa cum unitatea este primul dintre numere şi din care derivă acestea; dar, aici, noi suntem în

---

[5] *Māndūkya Upanişad*, Śruti 7.

[6] Pentru acelaşi motiv această stare este desemnată în mod simplu „Al Patrulea", deoarece nu poate fi caracterizată într-un fel oarecare; dar această explicaţie, evidentă totuşi, a scăpat orientaliştilor şi putem cita în această privinţă un bizar exemplu al neînţelegerii acestora: D. Oltramare îşi imaginează că acest nume de „Al Patrulea" ar indica faptul că este o „construcţie logică", deoarece i-a amintit de „a patra dimensiune a matematicienilor"; iată o apropiere cel puţin neaşteptată, şi care ar fi, fără îndoială, dificil de justificat în mod serios.

[7] Spinoza însuşi a recunoscut-o: „Omnis determinatio negatio est"; nu mai este nevoie să se spună că aplicaţia pe care a făcut-o ar aminti mai curând de indeterminarea lui *Prakriti* decât de cea a lui *Ātmā* în starea sa necondiţionată.

„non-dualitate", şi nicidecum în unitate, sau, cu alte cuvinte, suntem dincolo de Fiinţă, prin chiar aceea că suntem dincolo de orice determinare, chiar principială[8].

În Sine-însuşi, *Ātmā* nu este deci nici manifestat (*vyakta*), nici non-manifestat (*avyakta*), cel puţin dacă vom considera non-manifestatul ca principiul imediat al manifestatului (ceea ce se referă la starea de *Prājña*); dar El este în acelaşi timp principiul manifestatului şi al non-manifestatului (cu toate că acest Principiu Suprem poate fi numit non-manifestat într-un sens superior, fie şi numai pentru a afirma imutabilitatea Sa absolută şi imposibilitatea de a-L caracteriza printr-un atribut pozitiv).

„Pe El (Supremul *Brahma*, care este identic cu *Ātmā*), ochiul nu-L atinge[9], nici cuvântul, nici „mintea"[10]; noi nu Îl recunoaştem (ca fiind comprehensibil printr-un altul-decât-El), şi pentru aceasta nu ştim şi iată de ce nu-i putem înţelege natura (printr-o descriere oarecare). El este superior faţă de tot ceea ce este cunoscut (distinctiv sau la nivelul Universului manifestat), şi El este dincolo chiar şi de ceea ce nu este

---

[8] Ne situăm aici într-un punct de vedere strict metafizic şi trebuie să adăugăm că aceste consideraţii pot avea o aplicaţie din punct de vedere teologic; cu toate că acest ultim punct se menţine de regulă în limitele Fiinţei, unii recunosc că „teologia negativă" este singura riguroasă, adică nu utilizează decât atribute negative care sunt adecvate pentru Dumnezeu. – Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Tratatul de teologie mistică*, ale cărui ultime două capitole se apropie în mod remarcabil, chiar în expresie, de textul care a fost citat.

[9] În mod asemănător, în Coran se spune despre *Allāh*: „Privirile nu-L pot atinge." – „Principiul nu este atins nici de văz şi nici de auz" (*Huang-zî*, cap. XXII; trad. P. Wieger, pag. 397).

[10] Aici ochiul reprezintă facultăţile de senzaţie iar cuvântul facultăţile de acţiune; am văzut mai înainte că *manas* prin natura şi funcţiile sale participă la ambele. *Brahma* nu poate fi atins de nicio facultate individuală: El nu poate fi perceput de simţuri precum obiectele grosiere, nici conceput de gândire precum obiectele subtile; El nu poate fi exprimat în mod sensibil prin cuvinte, nici în mod ideal prin imagini mentale.

cunoscut (distinctiv, sau la nivelul Universului non-manifestat, una cu Ființa pură)[11].

Aşa este învăţătura pe care am primit-o de la Înţelepții de odinioară. Trebuie considerat că ceea ce nu este manifestat prin cuvânt (nici prin niciun alt lucru), dar prin care cuvântul este manifestat (ca şi orice alt lucru) este *Brahma* (în Infinitatea Sa), şi nu ceea ce este abordat (ca obiect al meditaţiei) ca „acesta" (o fiinţă individuală sau o lume manifestată, după cum se raportează la punctul de vedere „microcosmic" sau „macrocosmic") sau „acela" (*Īśvara* sau Fiinţa Universală însăşi, în afara oricărei individualizări şi a oricărei manifestări".[12]

Śankarāchārya adaugă la pasajul acesta următorul comentariu:

„Un discipol care a urmărit atent expunerea privitoare la natura lui *Brahma*, trebuie determinat să gândească, de fapt, că el îl cunoaşte perfect pe *Brahma* (cel puţin teoretic); dar, în pofida motivelor aparente că el poate gândi astfel, nu este mai puţin o opinie eronată. Semnificaţia bine stabilită de toate textele ce privesc *Vedānta* este că „Sinele" oricărei fiinţe care posedă Cunoaşterea este identic cu *Brahma* (deoarece prin această Cunoaştere se realizează „Identitatea Supremă"). Or, o cunoaştere distinctă şi definită este posibilă pentru orice lucru care este susceptibil să devină un obiect al cunoaşterii; dar nu astfel se întâmplă pentru Cel care nu poate deveni un astfel de obiect.

---

[11] Acest pasaj deja citat din *Bhagavad-Gītā*, XV, 18, după care *Paramātmā* „depăşeşte destructibilul şi chiar indestructibilul"; destructibilul este manifestat iar indestructibilul este non-manifestat, înţeles aşa cum am explicat.

[12] *Kena Upanişad*, Khanda 1, Śruti 3-5. – Ceea ce s-a spus despre cuvânt (*vāc*) este apoi repetat succesiv, în Śruti 6-9 şi în termeni identici, pentru „mintal" (*manas*), ochi (*chakshus*) auz (*śrotra*) şi „suflul vi-tal"(*prāna*).

Acesta este *Brahma*, căci El este Cunoscătorul (total) iar Cunoscătorul poate cunoaşte celelalte lucruri (cuprinzându-le pe toate în infinita Sa înțelegere, care este identică Posibilității Universale), dar nu se poate face pe El Însuşi obiect al propriei Sale Cunoaşteri (căci, în identitatea Sa care nu rezultă din nicio identificare, nu se poate face, ca în condiția de *Prājña*, distincția principială între subiect şi obiect care sunt totuşi „acelaşi", iar El nu poate înceta să fie El-Însuşi, „atotcunoscător", pentru a deveni „atotcunoscut", care ar fi un altul-decât-El-însuşi), aşa cum focul poate arde alte lucruri, dar nu se poate arde pe sine (natura sa esențială fiind indivizibilă, ca *Brahma*, analogic, care este „fără dualitate")[13]. Pe de altă parte, nici nu se poate spune că *Brahma* poate fi un obiect al cunoaşterii pentru altul decât pentru El însuşi, căci, în afară de El, nu este nimic care să fie cunoscător (orice cunoaştere, chiar relativă, nefiind decât o participare la Cunoaşterea absolută şi supremă)".[14]

De aceea se spune mai departe în text:

„De crezi cumva că Îl cunoşti bine (pe *Brahma*), ceea ce cunoşti despre natura Sa este în realitate mai nimic; pentru acest motiv, *Brahma* trebuie să fie considerat de tine cu mult mai multă atenție. (Răspunsul este acesta:) Eu nu cred că Îl cunosc; prin aceasta vreau să spun că nu Îl cunosc bine (în mod distinct, aşa cum aş cunoaşte un obiect susceptibil de a fi descris sau definit); şi totuşi eu Îl cunosc (după învățătura pe care am primit-o în privința naturii Sale).

---

[13] Cf. *Brihadāranyaka Upanişad*, Adhyāya 4, Brāhmana 5, Śruti 14: „Cum poate fi cunoscut Cunoscătorul (total)?".

[14] aici putem stabili o apropiere cu această frază din *Tratatul Unității* (*Risālatul-Ahadiyah*) de Muhid-d-Dīn Ibn Arabī: „Nu există nimic, absolut nimic, care să existe în afara Lui (*Allāh*), dar El înțelege propria sa existență fără ca totodată această înțelegere să existe în vreun fel oarecare."

Oricine înțelege aceste cuvinte (în adevărata lor semnificație): „Eu nu Îl cunosc şi totuşi eu Îl cunosc", acela Îl cunoaşte cu adevărat. Prin cel care gândeşte că *Brahma* este de neînțeles (printr-o facultate oarecare), *Brahma* este înțeles (căci, prin Cunoaşterea lui *Brahma*, acela a devenit realmente şi efectiv identic cu *Brahma* însuşi); dar cel care gândeşte că *Brahma* este înțeles (printr-o facultate sensibilă sau mentală) nu Îl cunoaşte deloc. *Brahma* (în Sine-însuşi, în incomunicabila Sa esență) este necunoscut acelora care Îl cunosc (în felul unui obiect oarecare al cunoaşterii, fie o ființă particulară, fie Ființa Universală) şi El este cunoscut de aceia care nu Îl cunosc deloc (ca „acesta" sau ca „acela")"[15].

[15] *Kena Upanişad*, Khanda 2, Śruti 1-3. – Iată un text daoist care este identic: „Infinitul a spus: nu cunosc Principiul; acest răspuns este profund. Inacţiunea a spus: eu cunosc Principiul; acest răspuns este superficial. Infinitul a avut dreptate să spună că nu ştie nimic despre esenţa Principiului. Inacţiunea a putut spune că Îl cunoaşte, prin manifestările Sale exterioare... a nu-L cunoaşte înseamnă a-L cunoaşte (în esenţa Sa); a-L cunoaşte (în manifestările Sale) înseamnă a nu-L cunoaşte (pe cel care este în realitate). Dar cum să se înţeleagă aceasta, că Îl cunoaştem necunoscându-L? – Iată cum, spune Starea primordială. Principiul nu poate fi înţeles; ceea ce se înțelege nu este El. Principiul nu poate fi văzut; ceea ce se vede nu este El. Principiul nu poate fi enunţat: ceea ce se enunţă nu este El ..... Principiul, neputând fi imaginat, nu poate fi nici descris. Cel care pune întrebări despre Principiu şi cel care răspunde îşi arată amândoi neştiinţa în privinţa Principiului. Nu se poate întreba şi nici nu se poate răspunde, despre Principiu, ce este El" (*Huang-zî*, cap.XXII; trad. P. Wieger, pag.397-399).

CAPITOLUL XVI

REPREZENTAREA SIMBOLICĂ A LUI ĀTMĀ ŞI A CONDIŢIILOR SALE PRIN MONOSILABA SACRĂ OM

Urmarea textului din *Māndūkya Upanişad* se referă la corespondenţa monosilabei sacre *Om* şi a elementelor (*mātrā*) sale cu *Ātmā* şi condiţiile (*pāda*) acestuia. Ni se arată, pe de o parte, raţiunile simbolice ale acestei corespondenţe şi, pe de altă parte, efectele meditaţiei asupra simbolului şi, totodată, asupra a ceea ce el reprezintă, adică asupra lui *Om* şi asupra lui *Ātmā*, primul având rolul de „suport" pentru a obţine cunoaşterea celui de al doilea. Vom da traducerea acestei ultime părţi a textului; dar nu va fi posibil să-l însoţim cu un comentariu complet, care ne-ar îndepărta foarte mult de subiectul prezentului studiu.

„Acest *Ātmā* este reprezentat de silaba (prin excelenţă) *Om*, care la rândul său este reprezentată de caractere (*mātrā*), (în aşa fel încât) condiţiile (lui *Ātmā*) sunt *mātrā* (ale lui *Om*), şi (invers) *mātrā* (ale lui *Om*) sunt condiţiile (lui *Ātmā*): acestea sunt: A, U şi M.

Vaiśvānara, al cărui sălaş este în starea de veghe, este (reprezentat de) A, prima *mātrā*, deoarece este conexiunea

(*āpti*, a tuturor sunetelor, sunetul primordial A, cel care este emis de organele vorbirii în poziția lor naturală, fiind ca imanent între toate celelalte, care sunt modificări diverse ale acestuia şi care se unesc în el, aşa cum *Vaiśvānara* este prezent în toate lucrurile lumii sensibile şi le creează unitatea), pentru că el este începutul (*ādi*, şi al alfabetului şi al monosilabei *Om*, aşa cum *Vaiśvānara* este prima din condițiile lui *Ātmā* şi baza de la care pleacă ființa umană în împlinirea realizării metafizice). Cel care cunoaşte aceasta obține cu adevărat (realizarea) tuturor dorințelor sale (deoarece prin identificarea sa cu *Vaiśvānara*, toate obiectele sensibile devin dependente de el şi parte integrantă din propria sa ființă), şi el devine primul (în domeniul *Vaiśvānara* sau *Virāj*, al cărui centru devine prin chiar virtutea acestei cunoaşteri şi prin identificarea pe care ea o implică atunci când este pe deplin efectivă).

Taijasa, al cărui sălaş este în starea de vis, e (reprezentat de) U, a doua *mātrā*, deoarece este înălțarea (*utkarśa*, a sunetului plecând de la prima sa modalitate, cum starea subtilă este, în manifestarea formală, de un ordin mai înalt decât starea grosieră), şi pentru că ea participă la cele două (*ubhaya*, adică, prin natura sa şi prin poziția sa, ea este intermediară între cele două elemente extreme ale monosilabei *Om*, aşa cum starea de vis este intermediară, *sandhyā*, între veghe şi somnul profund). Acela care cunoaşte aceasta înaintează, într-adevăr, pe calea Cunoaşterii (prin identificarea sa cu *Hiranyagarbha*), şi (fiind astfel iluminat) este în armonie (*samāna*, cu toate lucrurile, căci el priveşte Universul manifestat ca producție a propriei sale cunoaşteri, care nu poate fi separată de el însuşi) şi niciunul dintre urmaşii săi (în sens de „posteritate spirituală")[1] nu va fi neştiutor în privința lui *Brahma*.

---

[1] Acest sens are chiar şi aici, datorită identificării cu *Hiranyagarbha*, un raport mai special cu „Oul Lumii" şi cu legile ciclice.

Prājña, al cărui sălaş este în starea de somn profund, este (reprezentat prin) M, a treia *mātrā*, deoarece este măsura (*miti*, celorlalte două *mātrā*, aşa cum într-un raport matematic, numitorul este măsura numărătorului) şi pentru că este desăvârşirea (monosilabei *Om*, considerată ca o conţinătoare a sintezei tuturor sunetelor, la fel cum non-manifestatul conţine, sintetic şi în principiu, tot manifestatul cu diferitele lumi posibile şi acesta poate fi considerat ca intrând în non-manifestat, de care nu este nicidecum diferit decât în mod contingent şi tranzitoriu: cauza primă este în acelaşi timp şi cauza finală, iar sfârşitul este în mod necesar identic principiului[2]. Cel care cunoaşte aceasta măsoară, cu adevărat, acest tot (adică ansamblul celor „trei lumi" sau al diferitelor trepte ale Existenţei universale, al cărei „determinant" este Fiinţa pură)[3], şi devine împlinirea (tuturor lucrurilor, prin concentrarea în propriul Sine sau în personalitatea

---

[2] Pentru a înţelege acest simbolism care tocmai a fost indicat, trebuie considerat că sunetele *A* şi *U* se unesc în *O*, şi că acesta se va pierde în sunetul nazal final *M* fără a dispărea totuşi, ci prelungindu-se indefinit, devenind indistinct şi imperceptibil. – Pe de altă parte, formele geometrice care corespund celor trei *mātrā* sunt o linie dreaptă, o semicircumferinţă (sau mai degrabă un element de spirală) şi un punct: prima simbolizează dezvoltarea completă a manifestării; a doua, o stare de învăluire relativă în raport cu această dezvoltare, dar încă dezvoltată sau manifestată; a treia, starea informală şi „fără dimensiuni" sau condiţii limitative speciale, adică de non-manifestare. Se va remarca faptul că punctul este principiul primordial al tuturor figurilor geometrice, aşa cum non-manifestarea este pentru toate stările de manifestare; în ordinea sa, punctul este unitatea adevărată şi indivizibilă, ceea ce face din el un simbol natural al Fiinţei pure.

[3] Ar mai fi aici de menţionat, dacă nu ne-am îndepărta prea mult de subiectul nostru, consideraţii lingvistice interesante despre Fiinţă considerată ca „subiect ontologic" şi „determinant universal"; vom spune numai că în ebraică numele divin *El* se referă în mod special la aceasta. – Acest aspect al Fiinţei este desemnat în tradiţia hindusă prin *Svayambhū*, „Cel care subzistă prin Sine-însuşi"; în teologia creştină este Verbul Etern, considerat ca „loc al posibilelor"; simbolul extrem-oriental al Dragonului se referă şi el la acelaşi lucru.

sa, unde se regăsesc, „transformate” în posibilităţi permanente, toate stările de manifestare al fiinţei sale).[4]

„A Patra” este „non-caracterizată” (*amātra*, deci necondiţionată); este non-acţionantă (*avyavahārya*) fără nicio urmă de dezvoltare a manifestării (*prapancha-upaśama*), întreagă Beatitudine şi fără dualitate (*Śiva Advaita*): aceasta este *Omkāra* (monosilaba sacră considerată independent de *mātrā*), acesta este în mod sigur *Ātmā* (în Sine, în afară şi independent de orice condiţie sau determinare oarecare, inclusiv determinarea principială care este Fiinţa însăşi). Cel care cunoaşte aceasta intră, cu adevărat, în propriul „Sine” prin mijlocirea chiar a acestui „Sine” (fără nici un intermediar de orice ordin ar fi el, fără mijlocirea vreunui instrument cum ar fi o facultate de cunoaştere, care nu poate atinge decât o stare a „Sinelui” şi nu *Paramātmā*, „Sinele” suprem şi absolut)”.[5]

În ceea ce priveşte efectele obţinute prin intermediul meditaţiei (*upāsanā*) asupra monosilabei *Om*, în fiecare din

---

[4] Numai în această stare de universalitate, şi nu în starea individuală am putea spune cu adevărat că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt în măsura în care sunt şi acelor ce nu sunt, în măsura în care nu sunt”, adică, metafizic vorbind, a manifestatului şi a non-manifestatului, cu toate că, la rigoare, nu putem vorbi despre o „măsură” a non-manifestatului, dacă înţelegem prin aceasta determinarea prin condiţiile speciale de existenţă, cum sunt cele care definesc fiecare stare de manifestare. Pe de altă parte, este de la sine înţeles că sofistul grec Protagoras, căruia i se atribuie formula pe care tocmai am reprodus-o, transpunându-i sensul pentru a o aplica „Omului Universal”, a fost, în mod cert, foarte departe de a se ridica până la această concepţie, în aşa fel încât, aplicând-o la fiinţa umană individuală, nu înţelegea să exprime prin aceasta decât ceea ce modernii numesc un „relativism” radical, în vreme ce, pentru noi, este vorba în mod evident de cu totul altceva, cum înţeleg lesne cei ce cunosc raporturile „Omului Universal” cu Verbul Divin (cf. în special Sf. Pavel, „*Epistola întâia către Corinteni*”, XV).

[5] *Māndūkya Upanişad*, Śruti 8-12. – Despre meditarea asupra lui Om şi asupra efectelor sale de ordin divers, în raport cu cele trei lumi, se pot afla şi alte indicaţii în *Praśna Upanişad*, Praśna 5, Śruti 1-7. Cf. încă *Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 1, I, Khanda 4 şi 5.

cele trei *mātrā* mai întâi, şi apoi în sine însuşi, independent de aceste *mātrā*, vom adăuga numai că acestea corespund realizării diferitelor trepte spirituale, care pot fi caracterizate în felul următor: prima este deplina dezvoltare a individualității corporale; a doua este extensia integrală a individualității umane în aceste modalități extra-corporale; a treia este obținerea stărilor supra-individuale ale ființei; în fine, a patra este realizarea „Identității Supreme".

CAPITOUL XVII

EVOLUŢIA POSTUMĂ A FIINŢEI UMANE

Până aici am considerat constituția ființei umane și diferitele stări de care este susceptibilă în măsura în care e compusă din diverse elemente pe care le-am evidențiat în această constituție, adică pe durata vieții sale individuale. Este necesar să insistăm asupra acestui punct, și anume că stările care aparțin cu adevărat individului ca atare, adică nu numai starea grosieră sau corporală prin care lucrul este evident, ci și starea subtilă (cu condiția, bineînțeles, de a nu înțelege prin aceasta decât modalitățile extra-corporale ale stării umane integrale și nu celelalte stări individuale ale ființei) sunt în mod propriu și esențial stări ale omului viu.

Aceasta nu înseamnă că trebuie admis că starea subtilă încetează în clipa morții corporale, și numai din cauza acesteia; vom vedea mai departe că atunci se produce, dimpotrivă, o trecere a ființei în starea subtilă, dar această trecere nu este decât o fază tranzitorie în resorbirea facultăților individuale ale manifestatului în non-manifestat, fază a cărei existență se explică în mod natural prin caracterul intermediar pe care, deja, l-am recunoscut ca aparținând stării subtile. Se poate totuși lua în considerare, este adevărat, într-un anume sens, și cel puțin în unele cazuri, o prelungire, și chiar o prelungire indefinită a individualității umane, pe care va trebui să o

raportăm obligatoriu la modalitățile subtile, adică extracorporale, ale acestei individualități; însă această prelungire nu este defel același lucru cu starea subtilă cea care era în timpul vieții terestre. În sfârșit, trebuie să ne dăm seama că sub această denumire de „stare subtilă" suntem obligați să includem modalități foarte diverse și extrem de complexe, chiar dacă ne-am mărgini numai la domeniul posibilităților propriu-zis umane.

De aceea am avut grijă, de la început, să precizăm că ea trebuie totdeauna înțeleasă în raport cu starea corporală luată ca punct de plecare și termen de comparație, în așa fel încât să nu capete un sens precis decât prin opoziție cu această stare corporală sau grosieră, care, în ceea ce o privește, ne apare suficient de bine definită prin ea însăși deoarece este cea în care ne aflăm în prezent.

Vom mai putea remarca și faptul că, dintre cele cinci învelișuri ale „Sinelui", trei sunt considerate ca fiind constitutive pentru forma subtilă (în vreme ce numai câte una corespunde celorlalte două stări condiționate ale lui *Ātmā*: pentru una, deoarece nu este în realitate decât o modalitate specială și determinată a individului; pentru cealaltă, pentru că este o stare în mod esențial unificată și „non-distinctă"); și aceasta este încă o dovadă evidentă a complexității stării în care „Sinele" are această formă ca vehicul, complexitate de care trebuie să ne amintim totdeauna dacă vrem să înțelegem ceea ce poate fi spus despre ele atunci când vom considera lucrurile din puncte de vedere diferite.

Va trebui acum să abordăm problema referitoare la ceea ce se numește în mod curent „evoluția postumă" a ființei umane, adică a consecințelor pe care le antrenează, pentru această ființă, moartea sau, pentru a preciza mai bine ce înțelegem noi prin acest cuvânt, disoluția acestui compus despre care am vorbit și care constituie individualitatea sa actuală. Trebuie remarcat, de altfel, că atunci când această

disoluție are loc, nu mai există propriu-zis ființă umană, deoarece omul individual este tocmai acest compus; singurul caz în care îl mai putem numi uman într-un anume sens este acela în care, după moartea corporală, ființa rămâne într-una din aceste prelungiri ale individualității la care am făcut referire, deoarece, în acest caz, cu toate că această individualitate nu mai este completă sub raportul manifestării (deoarece starea corporală îi lipsește din acest moment, posibilitățile care îi corespund și-au încheiat ciclul întreg al dezvoltării lor), unele din elementele psihice sau subtile mai subzistă într-un anumit fel, fără a se disocia.

În orice caz, ființa nu mai poate fi umană, deoarece, din starea căreia i se dă acest nume, a trecut în altă stare, individuală sau nu; astfel, ființa care era umană a încetat să mai fie astfel pentru a deveni altceva, așa cum prin naștere ea a devenit umană trecând dintr-o altă stare la cea care este în prezent a noastră.

În rest, dacă vom înțelege nașterea și moartea în sensul cel mai general, adică fiind schimbări de stare, ne vom da seama lesne că acestea sunt modificări care își corespund analogic, fiind începutul și sfârșitul unui ciclu de existență individuală; și chiar când părăsim un punct de vedere special al unei stări determinate pentru a lua în considerare înlănțuirea diferitelor stări între ele, vom vedea că, în realitate, sunt fenomene riguros echivalente, moartea într-o stare fiind în același timp naștere într-o altă stare.

Cu alte cuvinte, aceeași modificare este moartea sau nașterea, conform stării sau ciclului de existență în raport cu care este considerată, deoarece reprezintă punctul comun al celor două stări, sau trecerea de la una la cealaltă; și ceea ce este adevărat aici pentru stări diferite, este la fel de adevărat, pe o altă treaptă, și pentru modalitățile diverse ale unei aceleiași stări, dacă vom privi aceste modalități ca formând, în ceea ce privește dezvoltarea posibilităților

lor respective, tot atâtea cicluri secundare care se integrează în ansamblul unui ciclu mai amplu[1].

Este necesar să se adauge în mod expres că „specificația", în sensul pe care l-am precizat anterior, adică rataşarea la o specie definită, cum ar fi cea umană, care impune unei ființe anumite condiții generale ce constituie natura sa specifică, nu are viabilitate decât într-o stare determinată şi nu se poate extinde dincolo de aceasta; nu poate fi altfel, din moment ce specia nu este nicidecum un principiu transcendent în raport cu această stare individuală, ci apare exclusiv din domeniul acesteia, ea însăşi fiind supusă condițiilor limitative care o definesc. De aceea ființa care a trecut într-o altă stare nu mai este umană, nu mai aparține în nici un fel speciei umane[2].

Este necesar să exprimăm rezervele pe care le avem față de expresia „evoluție postumă", ce ar putea să dea lesne ocazia apariției unor sensuri echivoce. Mai întâi, moartea fiind concepută ca disoluția entității compuse umane, este evident că termenul „evoluție" nu poate fi luat aici în sensul unei dezvoltări individuale, deoarece este vorba, dimpotrivă, de o resorbție a individualității în starea non-manifestată[3];

[1] Aceste considerații despre naştere şi moarte sunt aplicabile la punctul de vedere „macrocosmic" la fel de bine ca şi la cel „microcosmic"; fără a putea insista acum, se pot totuşi întrevedea consecințele care rezultă din aceasta în ceea ce priveşte teoria ciclurilor cosmice.

[2] Bineînțeles că în toate acestea nu luăm cuvântul „uman" decât în sensul său propriu şi literal, cel în care se aplică numai omului individual; nu e vorba despre transpoziția analogică prin care este posibilă conceperea „Omului Universal".

[3] Totuşi nu putem afirma că este vorba despre o distrugere a individualității, deoarece, în non-manifestat, posibilitățile ce au constituit-o subzistă în principiu, în mod permanent, ca toate posibilitățile ființei; dar, individualitatea nefiind ca atare decât în manifestare, se poate spune că, intrând în non-manifestat, ea dispare cu adevărat sau încetează să existe ca individualitate: ea nu este anihilată (nimic din ceea ce este nu poate înceta să mai fie), ci este „transformată".

ar fi, deci, mai degrabă o „involuție” din punctul de vedere special al individului. Etimologic, acești termeni de „evoluție” și de „involuție” nu înseamnă nimic altceva și nici în plus decât „dezvoltare” și „regresie”[4]; dar știm bine că, în limbaj modern, cuvântul „evoluție” a primit, curent, o cu totul altă accepție, care îl face sinonim cu „progres”.

Am avut deja ocazia să explicăm suficient aceste idei de „progres” sau „evoluție”, care, amplificându-se excesiv, au ajuns să falsifice complet mentalitatea occidentală actuală; nu vom reveni asupra acestora. Reamintim că putem vorbi de progres, în mod viabil, numai într-un sens cu totul relativ, având grijă să precizăm sub ce raport îl înțelegem și între ce limite îl considerăm; redus la aceste proporții el nu mai are nimic în comun cu acest „progres” absolut despre care a început să se vorbească spre finele secolului XVIII, iar contemporanii noștri l-au decorat cu numele de „evoluție”, socotindu-l mai „științific”. Gândirea orientală, ca și gândirea vechilor locuitori ai Occidentului, nu ar fi admis acest termen de „progres”, decât în sensul restrâns pe care l-am indicat, adică sub forma unei idei cu totul secundare, de o importanță extrem de redusă și fără nicio valoare metafizică, deoarece ar fi fost dintre cele care nu se pot aplica decât unor posibilități de ordin particular și nu pot fi transpuse dincolo de anumite limite.

Punctul de vedere „evolutiv” nu este susceptibil de universalizare și nu este posibil să concepem o ființă adevărată ca fiind ceva ce „evoluează” între două puncte definite, sau care „progresează”, chiar indefinit, într-un sens determinat; asemenea concepții sunt pe de-a întregul lipsite de orice semnificație și ele ar dovedi o completă ignoranță față de datele cele mai elementare ale metafizicii. Am putea vorbi

---

[4] În acest sens, dar numai în acesta, s-ar putea aplica acești termeni celor două faze pe care le distingem la orice ciclu de existență, așa cum am arătat mai înainte.

cel mult, într-un anume fel, de „evoluție" pentru ființă în sensul trecerii la o stare superioară; dar, ar trebuie să admitem o restricție care-i conservă termenului toată relativitatea, căci, în ceea ce privește ființa considerată, în sine și în totalitatea sa, nu poate fi niciodată vorba despre „evoluție" sau „involuție", în oricare sens, deoarece identitatea sa esențială nu este în nici un fel alterată de modificările particulare și contingente, oricare ar fi acestea, care afectează numai una sau alta din stările sale condiționate.

O altă precizare trebuie făcută în legătură cu utilizarea cuvântului „postum": putem vorbi despre ceea ce se produce „după moarte" numai din punctul de vedere special al individualității umane și în măsura în care ea este condiționată de timp, la fel ca și despre ceea ce a fost „înainte de naștere", cel puțin dacă vom crede de cuviință să păstrăm acestor cuvinte „înainte" și „după" semnificația cronologică pe care o au în sens obișnuit. În ele însele, stările despre care este vorba sunt în afara domeniului individualității umane, nu sunt nicidecum temporale și nu pot fi, în consecință, nici situate cronologic; și aceasta este adevărat chiar și pentru cei care pot avea printre condițiile proprii un anumit mod de durată, adică de succesiune, de vreme ce nu mai există o succesiune temporală.

Cât privește starea de non-manifestare, este de la sine înțeles că ea este exceptată de orice succesiune, în așa fel încât ideile de anterioritate și posterioritate, chiar înțelese în cea mai mare extindere de care ar putea fi susceptibile, nu își pot nicidecum găsi locul. Și putem remarca din acest punct de vedere că, chiar în timpul vieții, ființa nu mai are noțiunea de timp atâta vreme cât iese din domeniul individual, așa cum se întâmplă în somnul profund sau în pierderea de sine extatică: atât timp cât este în asemenea stări, care sunt cu adevărat non-manifestate, timpul nu mai există pentru ea.

Mai rămâne să considerăm cazul în care starea „postumă" este o simplă prelungire a individualității umane: într-adevăr, această prelungire se poate situa în „perpetuitate", adică în indefinitatea temporală, sau, cu alte cuvinte, într-un mod de succesiune care este încă a timpului (deoarece nu este vorba de o stare supusă altor condiții decât a noastră), dar un timp care nu mai are comună măsură cu acela în care se împlineşte existența corporală. De altfel, o astfel de stare nu ne interesează în mod deosebit din punct de vedere metafizic, deoarece, dimpotrivă, trebuie considerată, la modul esențial, posibilitatea de ieşire din condițiile individuale, şi nu a rămâne indefinit sub stăpânirea lor. Dacă va trebui totuşi să vorbim despre aceasta, este mai degrabă pentru a ține seama de toate cazurile posibile şi pentru că, aşa cum vom vedea mai departe, această prelungire a existenței umane rezervă ființei o posibilitate de a atinge „Eliberarea" fără a trece prin alte stări individuale.

Oricum ar fi, şi lăsând deoparte acest din urmă caz, putem spune următoarele: dacă vorbim despre stările non-umane ca situate „înainte de naştere" şi „după moarte", aceasta se întâmplă, mai întâi, deoarece ele apar astfel în raport cu individualitatea; dar trebuie avut grijă să observăm că nu individualitatea este cea care trece prin aceste stări sau care le parcurge succesiv, deoarece sunt stări care se află în afara domeniului său şi care nu o privesc în măsura în care este individualitate. Pe de altă parte, există un sens în care se pot aplica ideile de anterioritate şi posterioritate, în afara oricărui punct de vedere al succesiunii temporale sau de alt fel: e vorba de acel ordin, totodată logic şi ontologic, în care diferitele stări se înlănțuiesc şi se determină unele pe altele; dacă o stare este astfel consecința alteia, se poate spune că îi este posterioară, utilizând într-un asemenea mod de a vorbi acelaşi simbolism temporal ce serveşte la exprimarea oricărei teorii a ciclurilor, chiar dacă metafizic există o perfectă simultane-

itate între toate stările, un punct de vedere al succesiunii efective neaplicându-se decât în interiorul unei stări determinate.

Spunând toate acestea pentru a nu mai exista tentația de a acorda expresiei „evoluție postumă" – dacă ținem să o folosim în lipsa alteia mai adecvată, şi pentru a ne conforma anumitor obiceiuri – o importanță şi o semnificație pe care aceasta nu le are şi nu ar putea să le aibă în realitate, revenim la studiul chestiunii la care ea se raportează, chestiune a cărei soluție rezultă, de altfel, aproape imediat din toate considerațiile de mai înainte. Expunerea care va urma este din *Brāhma-Sūtra*[5] şi din comentariul tradițional (şi prin aceasta înțelegem în primul rând comentariul lui Śankarāchārya), dar avertizăm că nu este o traducere literală; am fost uneori în situația de a rezuma comentariul[6] şi câteodată de a-l comenta şi pe acesta la rândul său, fără de care ar rămâne aproape incomprehensibil, aşa cum se întâmplă deseori când este vorba despre interpretarea textelor orientale[7].

---

[5] Adhyāya 4, Pāda 2, 3 şi 4. – Pāda 1 a acestui Adhyāya 4 este consacrat examinării mijloacelor Cunoaşterii Divine, ale cărei fructe le vom menționa.

[6] Colebrooke a dat un rezumat de acest gen în ale sale *Essais sur la Philosophie des Hindous* (Eseul IV), dar interpretarea sa, fără a fi deformată de un *parti pris* sistematic cum se întâlneşte la alți orientalişti, este extrem de defectuoasă din punct de vedere metafizic, prin neînțelegerea pur şi simplu a acestui punct de vedere.

[7] Remarcăm în acest sens că, în arabă, cuvântul *tarjumah* semnifică totodată „traducere" şi „comentariu", inseparabile ambele; echivalentul cel mai exact ar fi, deci, „explicație" sau „interpretare". Se poate chiar spune, când este vorba despre texte tradiționale, că o traducere în limba obişnuită, pentru a fi inteligibilă, trebuie să corespundă exact unui comentariu făcut în limba chiar a textului; traducerea literală dintr-o limbă orientală într-o limbă occidentală este, în general, imposibilă, şi cu cât se străduieşte să urmeze strict litera acesteia, cu atât este riscul mai mare de a se îndepărta de spiritul lui; este exact ceea ce, din nefericire, filologii sunt incapabili să înțeleagă.

CAPITOLUL XVIII

RESORBIREA FACULTĂŢILOR INDIVIDUALE

„Când un om este gata să moară, cuvântul, urmat de restul celor zece facultăți externe (cele cinci facultăți de acțiune și cele cinci facultăți de senzație, manifestate exterior prin intermediul organelor corporale corespunzătoare, dar fără a fi confundate cu aceste organe, deoarece sunt distincte aici)[1], este resorbit în simțul intern (*manas*), căci activitatea organelor exterioare încetează înaintea acestei facultăți interioare (care este astfel împlinirea tuturor celorlalte facultăți individuale despre care este vorba aici, așa cum ea este punctul de plecare și sursa lor comună)[2]. Acesta, în același fel, se retrage apoi în „suflul vital" (*prāna*), însoțită, asemănător, de toate funcțiile vitale (cele cinci *vāyu*, care sunt modalități ale lui *prāna* și care se întorc astfel în starea nediferențiată), căci aceste funcțiuni sunt inseparabile de viața însăși. De altfel, aceeași retragere a simțului intern se remarcă și în starea de somn profund și în pierderea-de-sine extatică (cu încetarea completă a oricărei manifestări exterioare a conștiinței)."

---

[1] Cuvântul este menţionat ultimul pentru că aceste facultăţi sunt considerate în ordinea lor de dezvoltare; ele trebuie să fie deci primele în ordinea resorbirii, care este inversă dezvoltării.

[2] *Chāndogya Upanișad*, Prapāthaka 6, Khanda 8, Śruti 6.

Să adăugăm că această încetare nu implică totuşi întotdeauna, în mod necesar, suspendarea totală a sensibilităţii corporale, un fel de conştiinţă organică, dacă putem spune astfel, deşi conştiinţa individuală propriu-zisă nu ia parte la manifestările acesteia, cu care ea nu mai comunică aşa cum se întâmplă în mod normal în stările obişnuite ale fiinţei vii. Iar motivul este lesne de înţeles, deoarece, într-adevăr, nu mai există conştiinţă individuală în cazul despre care vorbim, conştiinţa individuală a stării fiind transferată într-o altă stare, care este în realitate supra-individuală.

Această conştiinţă organică la care tocmai am făcut referire nu este o conştiinţă în adevăratul sens al cuvântului, ci ea participă într-un oarecare mod, datorându-şi conştiinţei individuale originea, fiind ca o reflectare a ei; separată de aceasta, nu mai este decât o iluzie a conştiinţei, dar ea poate prezenta aparenţa acesteia pentru cei care nu observă lucrurile decât din exterior[3], în aşa fel încât, după moarte, persistenţa anumitor elemente psihice mai mult sau mai puţin disociate pot oferi aceeaşi aparenţă, nu mai puţin iluzorie, când este posibil să se manifeste, aşa cum am explicat în alte împrejurări[4].

„«Suflul vital», însoţit, în acelaşi mod, de toate celelalte funcţii şi facultăţi (deja resorbite în el şi neexistând decât ca posibilităţi, deoarece au revenit, de acum, la starea de nedi-

---

[3] Aşa cum într-o operaţie chirurgicală anestezia completă nu împiedică simptomele exterioare ale durerii.

[4] Conştiinţa organică despre care este vorba intră natural în ceea ce psihologii numesc „subconştient"; dar marea lor greşeală este de a crede că au explicat suficient prin aceea că ei s-au limitat în realitate la a da o simplă denumire sub care ordonează elementele cele mai disparate, fără a putea face măcar o distincţie între ceea ce este cu adevărat conştient pe o treaptă oarecare şi ceea ce nu e decât aparenţă, şi nu mai mult decât o fac între „subconştientul" adevărat şi „supraconştient", adică între ceea se formează din stările respective inferioare şi super-ioare în raport cu starea umană.

ferențiere din care au ieșit pentru a se manifesta efectiv în timpul vieții), se retrage la rândul său în «sufletul viu» (*jīvātmā*, manifestare particulară a «Sinelui» în centrul individualității umane, așa cum s-a văzut mai înainte, și distingându-se de «Sinele» în măsura în care această individualitate există ca atare, cu toate că această distincție este de altfel cu totul iluzorie față de realitatea absolută, unde nu există nimic altceva în afară de «Sine»); acest «suflet viu» este cel care (ca reflectare a «Sinelui» și principiu central al individualității) guvernează ansamblul facultăților individuale (considerate în integralitatea lor, și nu numai în ceea ce privește modalitatea corporală)[5].

Așa cum servitorii unui rege se strâng în jurul acestuia când el este pe punctul de a pleca într-o călătorie, tot astfel și funcțiile vitale și facultățile (externe și interne) ale individului se adună în jurul «sufletului viu» (sau mai degrabă în el însuși, din care toate se nasc și în care toate se resorb) în ultimul moment (al vieții în sensul obișnuit al acestui cuvânt, adică al existenței manifestate în starea grosieră), când acest «suflet viu» se va retrage din forma sa corporală[6]. Astfel însoțit de toate facultățile sale (deoarece le conține și le conservă ca posibilități în el însuși)[7], el se retrage într-o esență individuală luminoasă (adică în forma subtilă care este asimilată cu un vehicul de foc, așa cum am văzut în legătură cu *Taijasa*, a doua condiție a lui *Ātmā*), compusă din cinci *tanmātra* sau esențe elementare suprasensibile (așa cum forma corporală este compusă din cele cinci *bhūta* sau elemente

---

[5] Putem remarca faptul că *prāna*, manifestându-se exterior prin respirație, este în realitate altceva decât acesta, căci ar fi ininteligibil să se spună că respirația, funcție fiziologică, se separă de organism și se resoarbe în „sufletul viu"; reamintim că *prāna* și modalitățile sale diverse aparțin esențialmente stării subtile.

[6] *Brihad-Āranyaka Upanișad*, Adhyāya 4, Brāhmana 3, Śruti 38.

[7] De altfel, o facultate este propriu-zis o putere, adică o posibilitate care, în sine, este independentă de orice exercițiu actual.

corporale şi sensibile), într-o stare subtilă (în opoziţie cu starea grosieră, care este cea a manifestării exterioare sau corporale, al cărei ciclu este acum terminat pentru individualitatea în cauză).

În consecinţă (datorită acestei treceri în forma subtilă, considerată ca o esenţă luminoasă), se spune că «suflul vital» s-a retras în Lumină, neînţelegându-se prin aceasta principiul de foc într-un mod exclusiv (căci este vorba în realitate de o reflectare individualizată a Luminii inteligibile, reflectare a cărei natură este în fond aceeaşi cu cea a «minţii» în timpul vieţii corporale, şi care implică, de altfel, ca suport sau vehicul o combinare de principii esenţiale din cinci elemente), şi fără ca această retragere să se facă în mod necesar printr-o tranziţie imediată, deoarece se spune că un călător merge dintr-o cetate în alta, când trece succesiv prin una sau mai multe aşezări intermediare.

Această retragere sau acest abandon al formei corporale (aşa cum a fost descris până aici) este de altfel comun omului ignorant (*avidvān*) şi Înţeleptului contemplativ (*vidvān*), până în punctul din care începe şi pentru unul şi pentru celălalt calea corespunzătoare fiecăruia (de acum diferită); nemurirea (*amrita*, fără a fi obţinută totuşi Unirea imediată cu Supremul *Brahma*) este fructul simplei meditaţii (*upāsanā*, practicată deplin în timpul vieţii fără a fi însoţită de o realizare efectivă a stărilor superioare ale fiinţei), de vreme ce obstacolele individuale care rezultă din ignoranţă (*avidyā*) nu pot fi încă distruse complet".[8]

Este momentul să facem o remarcă importantă asupra sensului în care trebuie înţeleasă „nemurirea" despre care este vorba aici: am spus mai înainte că termenul sanscrit *amrita* se aplică exclusiv unei stări superioare oricărei schimbări, în

[8] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 2, sūtra 1-7.

timp ce, prin același cuvânt, occidentalii înțeleg cât se poate de simplu o extindere a posibilităților de ordin uman, constând într-o prelungire indefinită a vieții (ceea ce tradiția extrem-orientală numește „longevitate"), în condiții transpuse, într-un fel anumit, dar care rămân totdeauna mai mult sau mai puțin comparabile cu cele ale vieții terestre, deoarece ele privesc în mod egal individualitatea umană. Or, în cazul de față, e vorba de o stare care rămâne încă individuală și totuși se spune că nemurirea poate fi obținută în această stare; poate să pară în contradicție cu ceea ce noi am afirmat mai înainte, căci s-ar putea crede că nu este decât o nemurire relativă, înțeleasă în sens occidental; dar în realitate nu e așa. Este adevărat că nemurirea, în sens metafizic și oriental, pentru fi pe deplin efectivă, nu poate fi atinsă decât dincolo de toate stările condiționate, individuale sau nu, în așa fel încât, fiind în mod absolut independentă de orice succesiune posibilă, ea se identifică Eternității însăși; ar fi deci abuziv să dăm același nume „perpetuității" temporale sau indefinității unei durate oarecare; dar nu în acest fel trebuie înțelese lucrurile.

Trebuie să avem în vedere că „moartea" este în mod esențial sinonimă cu schimbarea de stare, ceea ce constituie, așa cum am explicat, accepțiunea cea mai extinsă. Când spunem că ființa a atins în mod virtual nemurirea, prin aceasta se înțelege că nu se va mai trece prin alte stări condiționate, diferite de stările umane, sau nu mai sunt de parcurs alte cicluri de manifestare.

Nu este încă „Eliberarea" actual realizată, și prin care nemurirea ar fi efectivă, deoarece „obstacolele individuale", adică acele condiții limitative cărora le este supusă ființa, nu au fost complet distruse; ci este posibilitatea obținerii acestei „Eliberări" plecând de la starea umană, în prelungirea căreia ființa se află acum pe toată durata ciclului căruia îi aparține această stare (ceea ce constituie în mod propriu

„perpetuitatea")[9], în aşa fel încât ea poate fi cuprinsă în „transformarea" finală ce va avea loc atunci când acest ciclu se va termina, făcând să se întoarcă tot ceea ce se va afla atunci implicat la starea principială de non-manifestare[10]. Iată de ce i se dă acestei posibilități numele de „Eliberare diferențiată" sau „Eliberare treptată" (*krama-mukti*) deoarece ea nu va fi obținută astfel decât prin etape intermediare (stări postume condiționate) şi nu în mod direct ca în celelalte cazuri despre care vom vorbi mai departe[11].

---

[9] Cuvântul grecesc αἰώνιος înseamnă realmente „perpetuu" şi nu „etern", căci derivă din αἰών (identic latinului ævum) care desemnează un ciclu indefinit, acesta fiind şi sensul primitiv al latinului sæculum, „veac", prin care-l traducem uneori.

[10] Sunt remarci de făcut asupra traducerii termenului „transformare" finală în limbaj teologic în religiile occidentale, şi în special asupra conceptului de „Judecată ultimă" la care se rataşează; dar ar necesita explicaţii prea lungi şi o punere la punct prea complexă pentru a fi posibil să ne oprim aici, cu atât mai mult cu cât punctul de vedere propriu religios se limitează la consideraţii asupra sfârşitului unui ciclu secundar, dincolo de care poate fi încă vorba de o continuare a existenţei în stare individuală umană, ceea ce ar fi posibil numai în cazul integralităţii ciclului căruia îi aparţine această stare. Asta nu înseamnă că transpoziţia nu poate fi făcută plecând de la punctul de vedere religios, aşa cum am arătat, pentru „învierea morţilor" şi „corpul glorios"; dar, practic, ea nu este posibilă pentru cei care rămân la concepţiile comune şi „exterioare", şi pentru care nu există nimic dincolo de individualitatea umană; vom reveni asupra diferenţei esenţiale care există între noţiunea religioasă de „mântuire" şi noţiunea metafizică de „Eliberare".

[11] Este de la sine înţeles că „Eliberarea treptată" este singura care poate fi luată în considerare de imensa majoritate a fiinţelor umane, ceea ce nu vrea să spună, de altfel, că toţi vor ajunge la ea în mod indistinct, deoarece trebuie considerat şi cazul în care fiinţa, neobţinând nemurirea virtuală, trebuie să treacă printr-o altă stare individuală, în care va avea în mod natural aceeaşi posibilitate de a atinge „Eliberarea" ca în starea umană, dar, se poate spune, şi pe aceea de a nu o pu-tea obţine.

CAPITOLUL XIX

DIFERENŢIEREA CONDIŢIILOR POSTUME DUPĂ TREPTELE CUNOAŞTERII

„Câtă vreme se află în această condiție (încă individuală, despre care a fost vorba), spiritul (care, în consecință, este încă *jīvātmā*) aceluia care a practicat meditația (în timpul vieții, fără a atinge posesia efectivă a stărilor superioare ale ființei sale) rămâne unit cu forma subtilă (pe care o putem considera prototipul formal al individualității, manifestarea subtilă reprezentând un stadiu intermediar între non-manifestat şi manifestarea grosieră, şi jucând rolul de principiu imediat în raport cu aceasta din urmă); în această formă subtilă este asociat cu facultățile vitale (în starea de resorbție sau de contracție principială care a fost descrisă mai înainte)."

Într-adevăr, trebuie să mai existe o formă în care ființa să se îmbrace, deoarece condiția sa aparține încă ordinii individuale; şi aceasta nu poate fi decât forma subtilă, pentru că a ieşit din forma corporală şi pentru că forma subtilă trebuie să subziste după ea, întrucât aceasta a precedat-o în ordinea dezvoltării în modul manifestat, ordine care se află reprodusă în sens invers la întoarcerea în non-manifestat. Dar asta nu înseamnă că această formă subtilă trebuie să fie exact cea

care a fost în timpul vieții corporale, ca vehicul al stării umane în starea de vis[1].

Noi am afirmat că însăși condiția individuală, în general, și nu numai starea umană, se poate defini ca stare a ființei limitată de o formă; dar e limpede că această formă nu este în mod necesar determinată ca spațială și temporală, așa cum se întâmplă în cazul stării corporale; ea nu poate fi în nici un caz în stările non-umane, care nu sunt supuse spațiului și timpului, ci altor condiții. În ceea ce privește forma subtilă, dacă aceasta nu scapă pe de-a întregul timpului (cu toate că acest timp nu este același cu cel în care se împlinește existența corporală), ea scapă cel puțin spațiului, și pentru acest motiv nu trebuie niciodată să fie figurată, imaginată ca un „dublu" al corpului[2], și nici să se înțeleagă că îi este un „tipar" când spunem că este prototipul formal al individualității aflat la originea manifestării sale[3]. Știm prea bine

---

[1] Există o anumită continuitate între diferitele stări ale ființei și cu atât mai mult între diferitele modalități care fac parte din aceeași stare de manifestare; individualitatea umană chiar în modalitățile sale extracorporale trebuie obligatoriu să fie afectată de dispariția modalității sale corporale și de altfel există elemente psihice, mentale sau de altă natură care nu au rațiune de a fi decât în raport cu existența corporală, în așa fel încât dezintegrarea corpului trebuie să antreneze și pe cea a acestor elemente, care îi rămân asociate și care, în consecință, sunt abandonate de ființă în momentul morții înțeleasă în sensul obișnuit al cuvântului.

[2] Chiar psihologii recunosc că „mintea" sau gândirea individuală, singura la care pot ajunge, este în afara condiției spațiale; este nevoie de toată ignoranța „neo-spiritualiștilor" pentru a vrea să „localizezi" modalitățile extracorporale ale individului și pentru a crede că stările postume se situează undeva în spațiu.

[3] Nu embrionul corporal ci acest prototip subtil este desemnat în sanscrită prin cuvântul *pinda* așa cum am arătat mai înainte; acest prototip preexistă la nașterea individului, căci este conținut în *Hiranyagarbha* de la originea manifestării ciclice, ca reprezentând una din posibilitățile ce vor trebui să se dezvolte pe parcursul acestei manifestări. Însă preexistența sa nu este decât virtuală, în sensul că nu este încă o stare a ființei căreia îi este destinată să devină formă subtilă, această ființă nefiind actualmente în stare corespondentă, deci neexistând ca individ uman; și aceleași considerații se

câți occidentali ajung lesne la reprezentările cele mai grosiere şi cum rezultă din aceasta erori grave, pentru a nu ne mai lua toate precauțiile în această privință.

„Ființa poate rămâne astfel (în această condiție individuală în care este unită cu forma subtilă) până la disoluția exterioară (*pralaya*, intrarea în starea nediferențiată) a lumilor manifestate (ale ciclului actual, cuprinzând totodată starea grosieră şi starea subtilă, adică întreg domeniul individualității umane considerat în integralitatea sa)[4], disoluție prin care se cufundă (împreună cu ansamblul ființelor acestor lumi) în sânul Supremului *Brahma*; dar, chiar şi atunci, ființa poate fi unită cu *Brahma* numai în felul în care a fost aşa prin somnul profund (adică fără realizarea deplină şi efectivă a „Identității Supreme")." Cu alte cuvinte şi pentru a utiliza un limbaj al anumitor şcoli esoterice occidentale, cazul la care se face referire aici nu corespunde decât unei „reintegrări în mod pasiv", în timp ce adevărata realizare metafizică este o „reintegrare în mod activ", singura care implică cu adevărat luarea în stăpânire de către ființă a stării sale absolute şi definitive.

Este şi ceea ce arată în mod precis compararea cu somnul profund, aşa cum se produce el în timpul vieții omului obişnuit: aşa cum există întoarcere din această stare la condiția individuală, se poate, de asemenea, pentru ființa care nu s-a unit cu *Brahma* decât „în mod pasiv", să se întoarcă într-un

---

pot aplica analogic germenului corporal, dacă îl vom considera ca preexistând într-un anume mod în strămoşii individului respectiv, şi aceasta de la originea umanității terestre.

[4] Ansamblul manifestării universale este adesea desemnat în sanscrită prin termenul *samsāra*; aşa cum am mai arătat, este vorba despre o indefinitate de cicluri, adică de stări sau de trepte de existență, în aşa fel încât fiecare din aceste cicluri, terminându-se în *pralaya* ca cel pe care îl avem în vedere aici, nu constituie decât un moment al *samsārei*. De altfel, reamintim, pentru a evita orice echivoc, că înlănțuirea acestor cicluri este în realitate de ordin cauzal şi nu succesiv şi că expresiile folosite în această privință prin analogie cu ordinea temporală trebuie considerate ca pur simbolice.

alt ciclu de manifestare, deoarece rezultatul obţinut de ea, plecând de la starea umană, nu este încă „Eliberarea" sau adevărata nemurire, iar cazul său este, în final, comparabil (deşi există o diferenţă notabilă în ceea ce priveşte condiţiile noului său ciclu) aceluia al fiinţei care, în loc să rămână până la *pralaya* în prelungirile stării umane, a trecut, după moartea corporală, la o altă stare individuală.

Alături de acest caz, se poate considera şi acela în care realizarea stărilor superioare şi chiar cea de „Identitate Supremă", care nu au fost dobândite în timpul vieţii corporale, sunt dobândite în prelungirile postume ale individualităţii; din virtuală cum era, nemurirea devine atunci efectivă şi aceasta poate să nu aibă loc decât la sfârşitul ciclului; este „Eliberarea diferenţiată" despre care am vorbit anterior. Şi în primul şi în cel de al doilea caz, fiinţa, care trebuie considerată ca *jīvātmā* unit cu forma subtilă, se află, pe toată durata ciclului, „încorporată" într-un anume fel[5] în *Hiranyagarbha*, care este considerat ca *jīva-ghana*, aşa cum am spus deja; rămâne deci supusă acestei condiţii speciale de existenţă care este viaţa (*jīva*), prin care este delimitată de domeniul propriu al lui *Hiranyagarbha* în ordinea ierarhică a Existenţei universale.

„Această formă subtilă (în care sălăşluieşte după moarte fiinţa şi care rămâne astfel în starea individuală umană) este (prin comparaţie cu forma corporală sau grosieră) imperceptibilă simţurilor în ceea ce priveşte dimensiunile sale (căci este în afara condiţiei spaţiale) precum şi consistenţa sa (sau substanţa proprie, care nu este constituită de o combinare de elemente corporale); în consecinţă, ea nu afectează percepţia (sau facultăţile externe) acelora care sunt prezenţi când se separă de corp (după ce „sufletul viu"s-a retras din ea).

---

[5] Acest cuvânt, pe care îl utilizăm aici pentru a ne face mai bine înţeleşi cu ajutorul imaginii pe care o evocă, nu trebuie înţeles literal, deoarece starea în cauză nu are nimic corporal.

Ea nu este atinsă de combustie sau de alte tratamente pe care corpul le suportă după moarte (care este rezultatul acestei separări, prin faptul că nicio acțiune de ordin sensibil nu mai poate avea repercusiuni asupra acestei forme subtile, nici asupra conştiinței individuale care, rămânând legată de aceasta, nu mai are nicio relație cu corpul). Ea este sensibilă doar prin căldura ei animatoare (calitatea sa proprie în măsura în care este asimilată principiului de foc)[6]atât timp cât este împreună cu forma grosieră ce devine rece (şi prin urmare inertă ca ansamblu organic) în moarte, imediat ce l-a abandonat (în vreme ce celelalte calități sensibile ale acestei forme corporale subzistă încă, fără schimbare aparentă) şi care era încălzită (şi însuflețită) de ea în timp ce se afla acolo (deoarece în forma subtilă rezidă principiul vieții individuale, în aşa fel încât numai prin comunicarea proprietăților sale corpul poate fi numit viu, din pricina legăturii între aceste două forme câtă vreme ele sunt expresia stărilor aceleiaşi ființe, adică până în momentul morții).

„Dar acela care a obținut (înainte de moarte, totdeauna înțeleasă ca o separare de corp) adevărata Cunoaştere a lui *Brahma* (care implică prin aceasta realizarea metafizică fără de care nu ar fi decât o cunoaştere imperfectă şi cu totul simbolică, posesia efectivă a tuturor stărilor ființei sale), nu trece (în mod succesiv) prin toate aceste trepte de retragere (sau de resorbție a individualității, a stării de manifestare grosieră la starea de manifestare subtilă, cu diferitele modalități pe care le comportă, apoi la starea de non-manifestat, unde condițiile individuale sunt în fine suprimate).

---

[6] Aşa cum am arătat înainte, această căldură animatoare, reprezentată ca un foc interior, este uneori identificată cu *Vaiśvānara* considerat în acest caz, nu ca prima condiţie a lui *Ātmā*, despre care am vorbit, ci ca „Regent al Focului", aşa cum vom vedea mai departe; *Vaiśvānara* este atunci unul din numele lui *Agni* care desemnează o funcţiune şi un aspect particulare.

El ajunge direct (în această ultimă stare, şi chiar dincolo de aceasta dacă o considerăm numai ca principiu al manifestării) la Unire (deja realizată cel puţin virtual în timpul vieţii sale corporale)[7]cu Supremul *Brahma*, cu care este identificat (în mod imẹdiat), ca un fluviu (reprezentând aici curentul existenţei ce traversează toate stările şi toate manifestările), ajuns la gurile lui (care este punctul final sau finalitatea acestui curent), se identifică (prin pătrundere intimă) cu valurile mării (*samudra*, adunarea apelor, simbolizând totalizarea posibilităţilor în Principiul Suprem).

Facultăţile sale vitale şi elementele din care era constituit corpul său (toate considerate în principiu şi în esenţa lor suprasensibilă)[8], cele şaisprezece părţi (*shodaśa-kalāh*) care compun forma umană (adică cele cinci *tanmātra*, *manas* şi cele zece facultăţi de senzaţie şi de acţiune) trec complet în starea de non-manifestat (*avyakta*, unde, prin transpoziţie, se regăsesc toate în mod permanent ca posibilităţi imuabile), această trecere neimplicând de altfel pentru fiinţa însăşi nicio schimbare (ca cea pe care o implică stadiile intermediare, care, aparţinând încă „devenirii", comportă în mod necesar o multiplicitate de modificări).

Numele şi forma (*nāmarūpa*, adică determinarea manifestării individuale în ceea ce priveşte esenţa sa cât şi substanţa sa, aşa cum am explicat anterior) încetează, în mod egal (ca

---

[7] Dacă „Unirea" sau „Identitatea Supremă" nu a fost realizată decât virtual, „Eliberarea" are loc imediat în momentul morţii; însă această „Eliberare" poate avea loc chiar în timpul vieţii, dacă „Unirea" este realizată pe deplin şi efectiv; distincţia între cele două cazuri va fi expusă mai complet în cele ce urmează.

[8] În anumite cazuri excepţionale, se poate face în aşa fel încât transpoziţia acestor elemente să se efectueze astfel încât forma corporală să dispară fără a lăsa nicio urmă sensibilă şi ca, în loc să fie abandonată de către fiinţă cum se întâmplă de obicei, să treacă astfel cu totul fie în starea subtilă, fie în starea non-manifestată, în aşa fel încât nu mai există moarte propriu-zis; am amintit în altă parte, în această privinţă, exemplele biblice ale lui Enoh, Moise şi Ilie.

fiind condiții limitative ale ființei); şi, fiind „non-divizată", adică fără părți sau membre care să compună forma sa terestră (în starea manifestată, şi în măsura în care această formă era supusă cantității sub diferitele sale moduri)[9], este eliberată de condițiile existenței individuale (ca şi toate celelalte condiții aferente unei stări speciale şi determinate de existență oricare ar fi aceasta, chiar supraindividuală, deoarece ființa este de acum încolo în stare principială, absolut necondiționată)".[10]

Mai mulți comentatori ai *Brahma-Sūtra*, pentru a marca şi mai limpede caracterul acestei „transformări" (luăm cuvântul în sensul său strict etimologic, care este „trecere dincolo de formă") o compară cu dispariția apei cu care a fost stropită o piatră încinsă. În fine, această apă este „transformată" în contact cu piatra, cel puțin în acest sens relativ în care şi-a pierdut forma sa vizibilă (şi nu întreaga formă, deoarece continuă în mod evident să aparțină ordinului corporal), dar fără să se poată spune pentru aceasta că ea a fost absorbită de către această piatră, deoarece, în realitate, ea s-a evaporat în atmosferă, unde rămâne într-o stare imperceptibilă vizual[11].

La fel, ființa nu este deloc „absorbită" obținând „Eliberarea", cu toate că poate să pară astfel din punct de vedere al manifestării, pentru care „transformarea" apare ca o „distrugere"[12]; dacă ne plasăm în perspectiva realității ab-

---

[9] Modurile principale ale cantității sunt desemnate în mod expres în această formulă biblică: „Tu ai dat tuturor lucrurilor greutate, număr şi măsură" (*Înțelepciune*, XI, 21), căreia îi corespunde, cuvânt cu cuvânt (fără intervenția primelor două), *Mane, Thekel, Phares* (numărat, cântărit, împărțit) din viziunea lui Balthazar (*Daniel*, V, 25-28).

[10] *Praśna Upanișad*, Praśna 6, Śruti 5; *Mundaka Upanișad*, Mundaka 3, Khanda 2, Śruti 8. – *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 2, Śruti 8-16.

[11] Comentariul lui Ranganātha la *Brahma-Sūtra*.

[12] De aceea *Śiva*, conform interpretării celei mai comune este considerat „distrugător", în vreme ce el este, realmente, „transformator".

solute, singura care îi rămâne, ea este dilatată dincolo de orice limită, dacă putem spune astfel (traducând exact simbolismul vaporilor de apă care se răspândesc în atmosferă), deoarece ea a realizat efectiv plenitudinea posibilităţilor sale.

CAPITOLUL XX

ARTERA CORONARĂ ŞI „RAZA SOLARĂ”

Va trebui să revenim acum la ceea ce se întâmplă pentru ființa care nefiind „eliberată” în momentul morții, trebuie să parcurgă o serie de trepte, reprezentate simbolic ca etapele unei călătorii şi care sunt tot atâtea stări intermediare, nedefinitive, prin care ea trebuie să treacă înainte de a ajunge la termenul final. Este important să observăm, de altfel, că toate aceste stări, fiind încă relative şi condiționate, nu au nicio comună măsură cu cea care este singura absolută şi necondiționată; oricât de înalte ar putea fi unele dintre acestea în comparație cu starea corporală, se pare că obținerea lor nu apropie în nici un fel ființa de țelul său ultim care este „Eliberarea”; față de Infinit, manifestarea întreagă fiind riguros nulă, diferențele între stările care o constituie trebuie să fie la fel, oricât de considerabile ar fi în ele însele şi câtă vreme avem în vedere numai diferitele stări condiționate pe care acestea le separă unele de celelalte.

Totuşi, nu este mai puțin adevărat că trecerea la anumite stări superioare constituie o înaintare pe calea spre „Eliberare”, care este atunci „graduală” (*krama-mukti*), tot aşa cum folosirea anumitor mijloace corespunzătoare, ca cele din *Hatha-Yoga*, constituie o pregătire eficace, chiar dacă nu există, cu sigu-

ranţă, nicio comparaţie posibilă între aceste mijloace contingente şi „Unirea" care trebuie realizată luându-le ca „suporturi".[1] Dar trebuie să se înţeleagă bine că „Eliberarea", atunci când va fi realizată, va implica totdeauna o discontinuitate în raport cu starea în care se va găsi fiinţa care o va obţine, şi că, oricare ar fi această stare, această discontinuitate nu va fi nici mai mult, nici mai puţin profundă, deoarece, în toate cazurile, între starea fiinţei „neeliberată" şi cea a fiinţei „eliberate" nu există nici un raport cum există între diferitele stări condiţionate. Şi aceasta e adevărat chiar pentru stările care sunt într-atât de mult peste starea umană, încât, abordate de aceasta, ar putea fi luate drept ţelul la care fiinţa ar trebui să tindă. Iar această iluzie este posibilă chiar pentru stări care nu sunt în realitate decât modalităţi ale stării umane, dar foarte îndepărtate de modalitatea corporală; am crezut de cuviinţă că era necesar să atragem atenţia asupra acestui punct, pentru a preveni orice neînţelegere şi orice eroare de interpretare, înainte de a relua expunerea noastră despre modificările postume cărora le este supusă fiinţa umană.

---

[1] Vom putea remarca o analogie între ceea ce spunem aici şi ceea ce, din punctul de vedere al teologiei catolice, s-ar putea spune despre „taine": pentru acestea, formele exterioare sunt „suporturi" iar aceste mijloace contingente au un rezultat care este de cu totul alt ordin decât sunt ele. Stă în raţiunea constituţiei sale şi a condiţiilor proprii individului uman să aibă nevoie de asemenea „suporturi" ca punct de plecare pentru o realizare care îl depăşeşte; iar disproporţia dintre mijloace şi finalitate nu face decât să corespundă aceleia care există între starea individului luat ca bază a acestei realizări şi starea necondiţionată care este scopul. Nu putem dezvolta aici o teorie generală a eficacităţii riturilor; vom spune numai, pentru a face înţeles principiul esenţial, că tot ceea ce este contingent ca manifestare (mai puţin când este vorba despre determinări pur negative) nu mai este astfel dacă îl vom considera ca posibilităţi permanente şi imuabile, că tot ceea ce are existenţă pozitivă trebuie să se regăsească astfel în non-manifestat, şi că asta este ceea ce permite o transpoziţie a individualului în Universal, prin anularea condiţiilor limitative (deci negative), care sunt inerente oricărei manifestări.

„«Sufletul viu» (*jīvātmā*), cu facultățile vitale resorbite în el (şi rămânând aşa ca posibilități, aşa cum a fost explicat mai înainte), retrăgându-se în propriul sălaş (centrul individualității, desemnat simbolic prin inimă, cum am văzut la început, şi unde sălăşluieşte ca atare, în esența sa şi independent de condițiile sale de manifestare, fiind realmente identic cu *Puruṣa* de care se distinge doar iluzoriu), partea cea mai înaltă (adică porțiunea cea mai sublimă) a acestui organ subtil (figurat ca un lotus cu opt petale) scânteiază[2] şi luminează trecerea prin care sufletul trebuie să plece (pentru a atinge diferitele stări despre care va fi vorba mai departe): coroana capului, dacă individul este un Înțelept (*vidvān*), şi o altă regiune a organismului (corespunzând fiziologic plexului solar)[3], dacă este un ignorant (*avidvān*)[4].

O sută una artere (*nādī*, în mod egal subtile şi luminoase)[5] ies din centrul vital (aşa cum spițele unei roți ies din butucul său), iar una dintre aceste artere (subtile)

---

[2] Este evident că şi acest cuvânt este dintre acelea care trebuie înţelese simbolic, deoarece nu este vorba despre un foc sensibil, ci de o modificare a Luminii inteligibile.

[3] Plexurile nervoase, sau mai exact corespondentele lor în forma subtilă (atât cât aceasta este legată de forma corporală), sunt desemnate simbolic ca „roţi" (*chakra*) sau ca „lotuşi" (*padma* sau *kamala*). – În ceea ce priveşte coroana capului, ea joacă un rol la fel de important în tradiţiile musulmane care se referă la condiţiile postume ale fiinţei umane; şi am mai putea găsi şi în altă parte referiri şi consideraţii de acelaşi ordin (tonsura preoţilor catolici, de exemplu), cu toate că raţiu-nile profunde ale acestui simbolism au fost uneori uitate.

[4] *Brihad-Āranyaka Upanișad*, Adhyāya 4, Brāhmana 4, Śruti 1 şi 2

[5] Reamintim că nu este vorba despre arterele corporale ale circulaţiei sanguine, nici de canale ce conţin aerul respirat; este evident că în ordinea corporală nu poate exista nici un canal ce trece prin coroana capului deoarece acolo nu există nicio deschizătură a organismului. Pe de altă parte, trebuie remarcat că, deşi precedenta retragere a *jīvātmā* implică deja abandonarea formei corporale, nici o relaţie nu a încetat între acesta şi forma subtilă în faza în care se află în acest moment, deoarece se poate continua, descriindu-se aceasta, să se vorbească de diferite organe subtile conform corespondenţei care există cu viaţa fiziologică.

trece prin coroana capului (regiunea considerată ca fiind corespunzătoare stărilor superioare ale ființei, cu privire la posibilitățile lor de comunicare cu individualitatea umană, aşa cum s-a văzut în descrierea membrelor lui *Vaiśvānara*); ea este numită *suśumnā*".[6]

În afară de aceasta, care este centrală, există alte două *nādī* care joacă un rol foarte important (mai ales pentru corespondenta respirației în ordinul subtil şi, prin urmare, pentru practicile de *Hatha-Yoga*): una, situată la dreapta sa, este numită *pingalā*, cealaltă la stânga sa, numită *idā*. În plus, se spune că *pingalā* corespunde Soarelui iar *idā*, Lunii; or, am văzut mai înainte că Soarele şi Luna sunt desemnați ca fiind cei doi ochi ai lui *Vaiśvānara*; aceştia sunt deci, respectiv, în relație cu cele două *nādī* despre care este vorba, în timp ce *suśumnā*, fiind la centru, este în raport cu „cel de al treilea ochi", adică ochiul frontal al lui *Śiva*[7] ;

---

[6] *Katha Upanişad*, Adhyāya 2, Vallī 6, Śruti 16.

[7] În aspectul acestui simbolism care se referă la condiţia temporală, Soarele şi ochiul drept corespund viitorului, Luna şi ochiul stâng trecutului; ochiul frontal corespunde prezentului care, din punct de vedere al manifestatului, nu este decât o clipă insesizabilă, comparabilă cu ceea ce este în ordinea spaţială punctul geometric fără dimensiuni: de aceea o privire a acestui de al treilea ochi distruge întreaga manifestare (ceea ce se exprimă simbolic prin reducerea totului la cenuşă) şi de aceea nu este reprezentat de niciun organ corporal. Dar, dacă ne ridicăm deasupra acestui punct de vedere contingent, prezentul conţine întreaga realitate (aşa cum punctul conţine în el toate posibilităţile spaţiale) şi, când succesiunea este transmutată în simultaneitate, toate lucrurile rămân în „eternul prezent", în aşa fel încât distrugerea aparentă este cu adevărat „transformarea". Acest simbolism este identic aceluia al lui *Ianus Bifrons* al latinilor, care are două feţe, una întoarsă către trecut şi cealaltă către viitor, dar a cărui adevărată faţă, cea care priveşte prezentul, nu este nici una nici cealaltă din cele pe care le putem vedea – Mai spunem că *nādī* principale, în virtutea aceleiaşi corespondenţe care a fost menţionată, au un raport special cu ceea ce se poate numi în limbaj occidental, „alchimie umană", unde organismul este reprezentat ca un *athanor* hermetic şi care, în afară de terminologia diferită utilizată, de o parte şi de alta, este comparabil cu *Hatha-Yoga*.

dar nu putem decât să amintim în treacăt toate acestea, pentru că ele ies din cadrul subiectului pe care-l tratăm.

„Prin această trecere (*suśumnā* şi coroana capului unde ea ajunge), în virtutea Cunoaşterii dobândite şi a conştiinței Căii meditate (conştiință care este esențialmente de ordin extratemporal, deoarece este, chiar privită în starea umană, o reflectare a stărilor superioare)[8], sufletul Înțeleptului, înzestrat (datorită regenerării psihice care a făcut din el un om „de două ori născut", *dvija*)[9] cu Harul spiritual (*Prasāda*) al lui *Brahma*, care sălăşluieşte în centrul vital (în raport cu individul uman considerat), acest suflet scapă (se eliberează de orice legătură cu condiția corporală, care poate încă exis-

---

[8] Ar fi o eroare gravă să vorbim aici de „amintire" aşa cum a făcut Colebrooke în expunerea pe care am menționat-o; memoria, condiționată de timp în sensul cel mai strict al acestui cuvânt, este o facultate relativă numai la existența corporală şi care nu trece dincolo de limitele acestei modalități speciale şi restrânse a individualității umane; ea face deci parte din aceste elemente psihice la care am făcut aluzie mai înainte şi a căror disociere este o consecință directă a morții corporale.

[9] Concepția celei de „a doua naşteri", aşa cum am mai arătat, este una comună tuturor doctrinelor tradiționale; în creştinism, în special, regenerarea psihică este reprezentată foarte clar prin botez. – Cf. acest pasaj din Biblie: „Dacă un om nu se naşte din nou, el nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu... Adevărat vă spun, dacă un om nu renaşte din apă şi duh, nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu... Nu vă mirați de ceea ce vă spun, că trebuie să vă naşteți din nou" (Ioan, III, 3-7). Apa este considerată în multe tradiții ca fiind mediul originar al ființelor, iar motivul se află în simbolismul său, aşa cum s-a mai explicat, şi prin care ea reprezintă *Mūla-Prakriti*; într-un sens superior şi prin transpoziție, este Posibilitatea universală însăşi; cel care „se naşte din apă" devine „fiul Fecioarei", deci frate adoptiv al lui Iisus şi comoştenitor al „Împărăției lui Dumnezeu". Pe de altă parte, dacă vom vedea că „spiritul" în textul citat, este *Ruah* ebraic (asociat aici cu apa ca principiul complementar, ca la începutul *Genezei*) şi că acesta desemnează în acelaşi timp şi aerul, vom regăsi ideea de purificare prin elemente, aşa cum aceasta se întâlneşte în toate riturile inițiatice ca şi în cele religioase; şi, de altminteri, inițierea este privită totdeauna ca o „a doua naştere", simbolic căci nu este decât un formalism mai mult sau mai puțin exterior, dar efectiv când este conferită în mod real aceluia care este înzestrat să o primească.

ta) şi întâlneşte o rază solară (adică, simbolic, o emanație a Soarelui spiritual, care este *Brahma* însuşi, considerat de această dată în Universal: această rază solară nu este altceva decât o particularizare, în raport cu ființa considerată, sau, dacă preferăm, o „polarizare" a principiului supra-individual *Buddhi* sau *Mahat*, prin care multiplele stări manifestate ale ființei sunt relegate între ele şi puse în comunicare cu personalitatea transcendentă, *Ātmā*, care este identică Soarelui spiritual însuşi); pe această cale (indicată ca traiectorie a „razei solare") călătoreşte, fie noapte fie zi, iarnă sau vară[10].

Contactul unei raze a Soarelui (spiritual) cu *suśumnā* este constant, atâta timp cât corpul există (ca organism viu şi vehicul al ființei manifestate)[11]: razele Luminii (inteligibile), emanate de acest Soare, ajung la artera (subtilă) şi, reciproc (reflectat), se întorc de la arteră la Soare (ca o prelungire indefinită prin care se stabileşte comunicarea, fie virtuală, fie efectivă, a individualității cu Universalul)".[12]

Ceea ce s-a spus este complet independent de circumstanțele temporale şi de toate celelalte contingențe similare care însoțesc moartea; aceste circumstanțe nu sunt totdeauna lipsite de influență asupra condiției postume a ființei, dar ele nu sunt de considerat decât în anumite cazuri particulare, pe care nu le putem decât aminti aici.

„Preferința pentru vară – citându-se ca exemplu cazul lui Bhīshma, care a aşteptat pentru a muri întoarcerea acestui anotimp favorabil – nu îl priveşte pe Înțelept, care, în

[10] *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 8, Khanda 6, Śruti 5.

[11] Aceasta, în lipsa oricărei altei considerații, ar fi suficient pentru a arăta limpede că nu poate fi vorba despre o rază solară în sensul fizic al cuvântului (pentru care contactul permanent nu ar fi posibil) şi că ceea ce este desemnat astfel nu poate fi decât simbolic. – Raza care se află în conexiune cu artera coronară este şi ea numită *sushumna*.

[12] *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 8, Khanda 6, Śruti 2.

contemplarea lui *Brahma*, a împlinit ritualurile (relative la „incantaţie”)[13], aşa cum sunt prescrise de către *Veda*, şi care, în consecinţă, a dobândit (cel puţin virtual) perfecţiunea Cunoaşterii Divine[14]; dar ea îi priveşte pe cei care au urmat prescripţiile învăţăturii din *Sānkhya* sau *Yoga-Śāstra*, după care timpul zilei sau cel al anotimpului din an nu sunt indiferente, ci (pentru eliberarea fiinţei ce iese din starea corporală după o pregătire desăvârşită conform metodelor despre care este vorba) au o acţiune efectivă ca elemente inerente ritualului (în care intervin ca nişte condiţii de care depind efectele care pot fi obţinute)”.[15]

Este de la sine înţeles că, în acest din urmă caz, restricţia considerată se aplică numai la fiinţele care nu au atins decât treptele de realizare corespunzătoare extensiilor individualităţii umane; pentru cel care a depăşit efectiv limitele individualităţii, natura mijloacelor utilizate nu ar mai putea influenţa cu nimic condiţia sa ulterioară.

---

[13] Prin cuvântul „incantaţie”, în sensul pe care-l utilizăm aici, trebuie înţeles în mod esenţial o aspiraţie a fiinţei către Universal, având ca scop obţinerea unei iluminări interioare, oricare ar fi mijloacele exterioare, gesturile (*mudrā*), cuvinte sau sunete muzicale (*mantra*), figuri simbolice (*yantra*) sau altele, care pot fi folosite accesoriu ca suport al actului interior şi al căror efect este acela de a determina vibraţii ritmice care au repercusiuni pe întreg domeniul seriei indefinite de stări ale fiinţei. O atare „incantaţie” nu are deci nimic comun cu practicile magice cărora li se dau acest nume în Occident, şi nici cu actul religios al rugăciunii; tot ceea ce înseamnă în acest context se raportează exclusiv la domeniul realizării metafizice.

[14] Spunem virtual, deoarece, dacă această perfecţiune era efectivă, „Eliberarea” ar fi fost obţinută chiar prin ea însăşi; Cunoaşterea poate fi teoretic perfectă, chiar dacă realizarea corespunzătoare nu a fost decât parţial obţinută.

[15] *Brahma-Sūtra* Adhyāya 4, Pāda 2, sūtra 17-21.

CAPITOLUL XXI

„CĂLĂTORIA DIVINĂ" A FIINŢEI PE CALEA ELIBERĂRII

Continuarea călătoriei simbolice săvârşite de fiinţă în procesul de eliberare graduală, de la terminaţia arterei coronare (*suśumnā*), comunicând constant cu o rază a Soarelui spiritual până la destinaţia finală, se efectuează urmând Calea ce este marcată de traiectoria acestei raze parcursă în sens invers (urmând direcţia sa reflectată) până la sursa sa, care este chiar destinaţia. Totuşi, dacă vom considera că o descriere de acest gen se poate aplica stărilor postume parcurse succesiv, pe de o parte, de către fiinţele care vor obţine „Eliberarea" pornind de la starea umană, şi pe de altă parte, de către cei care, după resorbţia individualităţii umane, vor trece în alte stări de manifestare individuală, va trebui să luăm în considerare două itinerarii diferite corespunzătoare celor două cazuri: se spune că primii urmează „Calea Zeilor" (*deva-yāna*), în timp ce a doua categorie urmează „Calea Strămoşilor" (*pitri-yāna*). Aceste două itinerare simbolice sunt rezumate în următorul pasaj din *Bhagavad-Gītā*:

> În ce momente cei care tind la Unire (fără să o realizeze efectiv) părăsesc existenţa manifestată, fie fără întoarcere, fie pentru a reveni, te voi învăţa, o, Bhārata. Foc, lumină, ziuă,

> lună nouă, semestrul ascendent al soarelui către nord – sub aceste semne luminoase merg spre *Brahma* oamenii care-L cunosc pe *Brahma*. Fum, noapte, lună în descreştere, semestrul descendent al soarelui către sud – sub aceste semne de umbră merg spre Sfera Lunii (literal: „ating lumina lunară") pentru a reveni apoi (la noi stări de manifestare). Sunt cele două Căi permanente, una clară, cealaltă obscură, a lumii manifestate (*jagat*); pe una nu mai există întoarcere (din non-manifestat la manifestare); pe cealaltă este întoarcere (în manifestare).[1]

Acelaşi simbolism este expus, cu mai multe detalii, în diferite pasaje din *Veda*; şi mai întâi, în ceea ce priveşte *pitri-yāna*, vom face precizarea că ea nu duce dincolo de Sfera Lunii, în aşa fel încât, pe ea, ființa nu este eliberată de formă, adică de condiția individuală înţeleasă în sensul cel mai general, deoarece, aşa cum am văzut, forma este cea care defineşte individualitatea umană ca atare[2]. Conform corespondențelor pe care le-am indicat mai înainte, această Sferă a Lunii reprezintă „memoria cosmică"[3]; iată de ce ea este sălaşul acelor *Pitri*, adică al ființelor ciclului anterior, care sunt considerate ca fiind generatorii ciclului actual, datorită înlănțuirii cauzale al cărei simbol este succesiunea ciclurilor; şi de aici vine numele de *pitri-yāna* în timp ce acela de *deva-yāna* desemnează Calea care conduce spre stările superioare ale ființei, deci către asimilarea chiar a esenței Luminii inteligibile.

În Sfera Lunii se dizolvă formele care şi-au împlinit cursul complet al dezvoltării lor; şi tot aici se află germenii formelor nedezvoltate încă, deoarece, pentru formă ca şi pentru orice alt lucru, punctul de plecare şi punctul final se situează,

---

[1] *Bhagavad-Gītā*, VIII, 23-26.

[2] Despre *pitri-yāna* a se vedea: *Chāndogya Upanişad*, Prapāthaka 5, Khanda 10, Śruti 3-7; *Brihad-Āranyaka Upanişad*, Adhyāya 6, Brāhmana 2, Śruti 16.

[3] De aceea se spune uneori simbolic, chiar în Occident, că aflăm acolo tot ceea ce s-a pierdut în lumea terestră (cf. Ariosto, *Orlando Furioso*).

în mod necesar în aceeași ordine a existenței. Pentru a clarifica mai mult aceste considerații, ar trebui să ne putem referi aici, în mod expres, la teoria ciclurilor; dar este suficient să repetăm că fiecare ciclu fiind în realitate o stare de existență, forma veche pe care părăsește o ființă care nu s-a eliberat de individualitate și forma nouă pe care o îmbracă aparțin, obligatoriu, la două stări diferite (trecerea de la una la alta efectuându-se în Sfera Lunii, unde se află punctul comun al celor două cicluri), căci o ființă, oricare ar fi aceasta, nu poate trece de două ori prin aceeași stare, așa cum am explicat în altă parte arătând absurditatea teoriilor „reîncarnaționiste” inventate de unii occidentali moderni[4].

Vom insista ceva mai mult cu privire la *deva-yāna*, care se raportează la identificarea efectivă a centrului individualității[5], unde toate facultățile au fost resorbite anterior în „sufletul viu” (*jīvātmā*), cu centrul însuși al ființei totale, sălașul Universalului *Brahma*.

O spunem din nou, procesul în chestiune nu se aplică decât în cazul în care această identificare nu a fost realizată în timpul vieții terestre, și nici în momentul morții; dacă ea este realizată, nu mai există „suflet viu” distinct de „Sine”, deoarece este, de acum, ieșită din condiția individuală. Această distincție, care nu a existat decât în mod iluzoriu, (iluzie inerentă acestei condiții), încetează de îndată ce s-a atins realitatea absolută; individualitatea dispare împreună cu toate

[4] Tot ce se spune aici are încă o legătură cu simbolismul lui *Ianus*: Sfera Lunii determină separarea stărilor superioare (non-individuale) și a stărilor inferioare (individuale); de aici dublul rol al Lunii ca *Ianua Coeli* (cf. litaniilor Fecioarei din liturghia catolică) și *Ianua Inferni*, ceea ce corespunde distincției dintre *deva-yāna* și *pitri-yāna*. – *Iana* sau *Diana* nu este altceva decât forma feminină a lui Ianus ; și, pe de altă parte, *yāna* derivă din rădăcina verbală *i*, „a merge” (latinescul *ire*) în care unii, și mai ales Cicero, văd rădăcina însăși a numelui *Ianus*.

[5] Este vorba aici despre individualitatea integrală, și nu de cea redusă numai la modalitatea corporală, care de altfel nu mai există pentru ființa considerată, deoarece sunt în discuție stările postume.

determinările limitative şi contingente, rămânând numai personalitatea în plenitudinea fiinţei, conţinând în sine, principial, toate posibilităţile sale în stare permanentă şi non-manifestată.

Conform simbolismului vedic, pe care l-am aflat în numeroase texte din Upanişade[6], fiinţa care a parcurs *deva-yāna*, înainte să părăsească Pământul (*bhū*, adică lumea corporală sau domeniul manifestării grosiere), este mai întâi condusă la lumină (*archis*), prin care trebuie înţeles aici Împărăţia Focului (*tejas*), al cărei regent este *Agni*, numit, de asemenea, şi *Vaiś-vānara*, cu o semnificaţie specială a acestui nume.

Trebuie remarcat, de altfel, că, atunci când întâlnim în enumerarea acestor stadii succesive desemnarea elementelor, aceasta nu poate fi decât simbolic, deoarece *bhūta* aparţin cu toatele, în mod propriu, lumii corporale, care este reprezentată, în ansamblu ei, prin Pământ (care, ca element, este *prithvī*); este vorba deci, în realitate, de diferitele modalităţi ale stării subtile.

Din Împărăţia Focului, fiinţa este condusă în diferitele domenii ale regenţilor (*devatā*, „zeităţi") sau distribuitori ai zilei, ai semilunei luminoase (perioada crescătoare sau prima jumătate a lunii lunare)[7], ale celor şase luni de ascensiune ale soarelui către nord şi, în fine, ale anului, toate acestea trebuind să fie înţelese prin corespondenţa acestor diviziuni ale timpului („momente" despre care vorbeşte *Bhagavad-Gītā*) transpuse analogic în prelungirile extracorporale ale

---

[6] *Chāndogya Upanişad*, Prapăthaka 4, Khanda 15, sruti 5 şi 6, şi Prapăthaka 5, Khanda 10, Śruti 1 şi 2; *Kauśītakī Upanişad*, Adhyăya 1, Śruti 3; *Brihad-Āranyaka Upanişad*, Adyăya 5, Brăhmana 10, Śruti 1 şi Adhyăya 6, Brăhmana 2, Śruti 15.

[7] Această perioadă crescătoare a lunii este numită *pūrva-pakśa*, „prima parte" iar perioada descrescătoare *uttara-pakśa*, „ultima parte" a lunii. – Aceste expresii de *pūrva-pakśa* şi *uttara-pakśa* au, în altă parte, o altă accepţie cu totul diferită: într-o discuţie, ele desemnează, respectiv, o obiecţie şi respingerea ei.

stării umane, și nu ale acestor diviziuni în sine care nu sunt, literal, aplicabile decât stării corporale[8].

De aici, ființa trece în Împărăția Aerului (*Vāyu*), al cărei Regent (desemnat prin același nume) o conduce la Sfera Soarelui (*Sūrya* sau *Āditya*), plecând de la limitele superioare ale domeniului său, prin trecerea comparată cu golul central din butucul unei roți, adică un ax fix în jurul căruia se efectuează rotația sau mișcarea tuturor lucrurilor contingente (nu trebuie uitat că *Vāyu* este în mod esențial principiul „mișcător"), mișcare de care ființa va scăpa de acum încolo[9].

Trece apoi în Sfera Lunii (*Chandra* sau *Soma*), unde nu va rămâne ca cel care a parcurs *pitri-yāna*, dar de unde va urca în regiunea fulgerului (*vidyut*)[10], deasupra căreia se află Împărăția Apei (*Ap*), al cărei Regent este *Varuna*[11] (așa cum,

[8] Ar putea fi interesant să se stabilească concordanța acestei descrieri simbolice cu cele care ne sunt date de alte doctrine tradiționale (cf. *Cartea Morților* a vechilor egipteni și *Pistis Sophia* a gnosticilor alexandrini); dar aceasta ne-ar duce mult prea departe. – În tradiția hindusă, *Ganeśa*, care reprezintă Cunoașterea, este desemnat în același timp ca „Domnul zeităților"; simbolismul său, în raport cu diviziunile temporale despre care este vorba, ar da loc la interpretări extrem de interesante și la apropieri foarte instructive cu vechile tradiții occidentale; toate acestea nu-și pot afla locul aici, urmând a fi reluate cu alte ocazii.

[9] Pentru a folosi limbajul filosofilor greci, am putea spune că va scăpa de „generare" (γένεσις) și de „alterare" (φθορά), termeni care sunt sinonimi cu „nașterea" și „moartea", când acești termeni sunt aplicați la toate stările de manifestare individuale; și pentru că am vorbit despre Sfera Lunii și semnificația sa, putem înțelege ce vor să spună aceiași filosofi, mai ales Aristotel, când afirmă că numai lumea sublu-nară este supusă „generării" și „alterării". Această lume sublunară reprezintă în realitate „curentul formelor" din tradiția extrem-orientală, iar Cerurile, fiind stările informale, sunt realmente inalterabile, adică nu mai există disoluție sau dezintegrare posibilă pentru ființa care a atins aceste stări.

[10] Cuvântul *vidyut* vine de la rădăcina *vid*, datorită conexiunii luminii cu văzul; forma sa este foarte aproape de *vidyā*: fulgerul care iluminează tenebrele; acestea sunt simbolul ignoranței (*avidyā*) iar cunoașterea este o „iluminare" interioară.

[11] Remarcăm, în trecere, că acest nume este în mod clar identic cu grecescul Ουρανός, cu toate că unii filologi au vrut, nu se știe bine de ce, să conteste această identitate; Cerul, numit Uranus, este într-adevăr același lucru cu

analogic, fulgerul străluceşte deasupra norilor de ploaie). Este vorba aici despre Apele superioare sau cereşti reprezentând ansamblul posibilităților informale[12], prin opoziție cu Apele inferioare, care reprezintă ansamblul posibilităților formale; nu mai poate fi vorba despre acestea din urmă din moment ce ființa a depăşit Sfera Lunii, deoarece acesta este, aşa cum spuneam mai înainte, mediul cosmic unde se elaborează germenii întregii manifestări formale.

În fine, restul călătoriei se efectuează în regiunea luminoasă intermediară (*Antarikśa*, care s-a menționat mai înainte în descrierea celor şapte membre ale lui *Vaiśvānara*, dar cu o aplicație puțin diferită)[13], care e Împărăția lui *Indra*[14] şi care este ocupat de Eter (*ākāśa*, reprezentând aici starea primordială de echilibru nediferențiat), până la Centrul spiritual unde sălăşluieşte *Prajāpati*, „Domnul ființelor produse", care este, aşa cum deja am arătat, manifestarea principială şi expresia directă a lui *Brahma* însuşi în raport cu ciclul total sau cu treapta de existență căreia îi aparține starea umană, căci aceasta trebuie considerată încă aici, deşi numai în principiu, ca fiind starea în care ființa are punctul de plecare şi cu care, chiar ieşit din

„Apele Superioare" despre care vorbeşte *Geneza* şi pe care le găsim aici în simbolismul hindus.

[12] *Apsarā* sau Nimfele cereşti care simbolizează şi ele posibilităţile informale; ele corespund *Hūri*-ilor din Paradisul musulman; şi acest Paradis (*Ridvān*) este echivalentul lui *Svarga* hindus.

[13] Noi am spus atunci că este mediul de elaborare a formelor deoarece, în considerarea celor „trei lumi", această regiune corespunde domeniului manifestării subtile şi se întinde de la Pământ la Cer; aici, dimpotrivă, regiunea intermediară despre care este vorba e situată dincolo de Sfera Lunii, deci în informal, şi se identifică cu *Svarga*, dacă vom înțelege prin acest cuvânt, nu Cerurile sau stările superioare în ansamblul lor, ci numai porţiunea lor cea mai puţin înaltă. Se va remarca, în acest sens, cum observarea anumitor raporturi ierarhice permit aplicarea unui acelaşi simbolism pe diferite trepte.

[14] *Indra*, al cărui nume înseamnă „puternic", este de asemenea desemnat ca Regent al lui *Svarga*, ceea ce se explică prin identificarea indicată în nota precedentă; *Svarga* este o stare superioară, dar nu definitivă, şi încă e condiţionată, chiar dacă este informală.

formă sau individualitate, păstrează anumite legături câtă vreme nu a atins starea absolut necondiționată, adică atât timp cât nu a realizat deplin şi efectiv „Eliberarea".

Există, în diferite texte unde este descrisă „călătoria divină", unele variații, de altfel puțin importante şi mai mult aparente decât reale, în ceea ce priveşte numărul şi ordinea enumerărilor stațiunilor intermediare; dar expunerea precedentă este cea care rezultă dintr-o comparație generală a acestor texte şi astfel poate fi privită ca expresia strictă a doctrinei tradiționale la acest subiect[15]. În rest, intenția noastră nu este aceea de a ne extinde fără măsură în explicații și mai detaliate asupra acestui simbolism, care, în ansamblul său, este cât se poate de clar prin el însuşi pentru oricine cunoaşte cât de cât concepțiile orientale (am putea chiar spune concepții tradiționale fără restricții) şi a modurilor lor generale de expresie; interpretarea este facilitată de toate considerațiile pe care le-am expus deja şi pe care le vom întâlni într-un număr destul de mare al acestor transpoziții analogice care constituie fondul oricărui simbolism[16].

Ceea ce vom reaminti o dată în plus, cu riscul de a ne repeta şi deoarece este cu totul esențial pentru înțelegerea acestor lucruri, este aceasta: trebuie clar înțeles că atunci când se pune problema, de exemplu a Sferei Soarelui sau a Lunii, nu este vorba niciodată despre soare sau lună ca aştri vizibili, care aparțin pur şi simplu domeniului lumii corporale, ci despre principiile universale, pe care aceşti aştri le reprezintă într-o oarecare măsură în lumea sensibilă, sau, cel puțin a manifestării acestor principii, pe diferite trepte, în virtutea

---

[15] Pentru descrierea diferitelor faze ale *deva-yāna*, a se vedea *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 3, sūtra 1-6.

[16] Cu această ocazie ne scuzăm de a fi multiplicat notele şi de a le fi dat o întindere pe care nu o dăm de obicei; am făcut aşa mai degrabă în ceea ce priveşte interpretările de acest gen precum şi apropierile cu alte tradiții; aceasta era necesar pentru a nu întrerupe urmarea expunerii noastre cu prea multe digresiuni.

corespondenţelor analogice care leagă între ele toate stările de fire ale fiinţei[17]. Diferitele Lumi (*Loka*), Sfere planetare şi Împărăţii elementare, care sunt descrise simbolic (dar numai simbolic, deoarece fiinţa care le parcurge nu este supusă spaţiului) ca tot atâtea regiuni, nu sunt în realitate decât tot atâtea stări diferite[18]; şi acest simbolism spaţial (ca şi simbolismul temporal care este utilizat pentru a exprima teoria ciclurilor) este atât de natural şi de o utilizare atât de general răspândită, încât nu se pot înşela decât cei ce sunt incapabili să vadă altceva decât sensul literal cel mai grosolan; aceia nu înţeleg niciodată ce este un simbol, întrucât concepţiile lor sunt iremediabil limitate la existenţa terestră şi la lumea corporală, unde, prin cea mai naivă dintre iluzii, vor să cuprindă întreaga realitate.

Posesia efectivă a stărilor despre care este vorba poate fi obţinută prin identificarea cu principiile care sunt desemnate ca Regenţii respectivi ai acestora, identificare care, în toate cazurile, se operează prin cunoaştere, cu condiţia ca aceasta să nu fie doar teoretică; teoria nu trebuie considerată decât

---

[17] Fenomenele naturale în general şi mai ales fenomenele astronomice nu sunt niciodată considerate de către doctrinele tradiţionale decât cu titlu de simplu mod de expresie, ca simbolizând anumite adevăruri de ordin superior. Şi, dacă ele le simbolizează, aceasta se întâmplă deoarece legile lor nu sunt altceva decât o expresie a acestor adevăruri într-un domeniu special, un fel de traducere a principiilor corespondente, adaptate în mod natural la condiţiile particulare ale stării corporale şi umane. Se poate înţelege prin aceasta cât de mare este eroarea celor care vor să vadă „naturalism" în aceste doctrine, sau care cred că acestea nu îşi propun decât să descrie şi să explice fenomenele aşa cum poate să o facă ştiinţa „profană", deşi sub forme diferite, înseamnă a inversa raporturile şi a lua simbolul drept ceea ce el reprezintă, adică semnul drept lucrul sau ideea semnificată.

[18] Cuvântul sanscrit *loka*, este identic cu cel latin locus, „*loc*"; se poate remarca în acest sens că, în doctrina catolică, Cerul, Purgatoriul şi Infernul sunt desemnate la fel, ca „locuri", care sunt folosite, de asemenea, pentru a reprezenta simbolic stări, căci nu ar fi în niciun fel cazul, chiar în interpretarea cea mai exterioară a acestei doctrine, să se situeze în spaţiu aceste stări postume; o atare neînţelegere nu s-a putut produce decât în teoriile „neo-spiritualiste" care au văzut lumina zilei în Occidentul modern.

ca o pregătire, de altfel indispensabilă, a realizării corespunzătoare. Dar, pentru fiecare din aceste principii considerate în particular și izolat, rezultatele unei atare identificări nu se extind dincolo de domeniul lor propriu, în așa fel încât obținerea unor atare stări, condiționate încă, nu constituie decât o etapă preliminară, un fel de înaintare (în sensul pe care l-am precizat mai înainte și cu restricțiile pe care le presupune un asemenea mod de a vorbi) către „Identitatea Supremă”, scopul ultim atins de ființă în completa și totala sa universalizare și a cărei realizare, pentru cei care au parcurs în prealabil *deva-yāna*, poate fi, așa cum s-a spus anterior, amânată până la *pralaya*, trecerea de la fiecare stadiu la cel care urmează nefiind posibil decât pentru ființa care a obținut treapta corespunzătoare a cunoașterii efective[19].

Deci, în cazul considerat, care este cel de *krama-mukti*, ființa, până la *pralaya*, poate rămâne în ordinea cosmică fără să atingă posesia efectivă a stărilor transcendente, în care constă adevărata realizare metafizică; dar ea a obținut, prin faptul că a depășit Sfera Lunii (adică a ieșit din „curentul formelor”), această „nemurire virtuală” pe care am definit-o anterior. Din acest motiv centrul spiritual despre care este vorba nu e încă decât centrul unei anumite stări sau a unei anumite trepte de existență, celei care îi aparținea ființa ca om și căreia continuă să îi aparțină într-un anume fel, deoarece totala sa universalizare, în mod supra-individual, nu este actualmente realizată. Și tot pentru aceasta s-a spus că, într-o atare condiție, obstacolele individuale nu pot fi complet distruse încă.

Exact în acest punct se opresc concepțiile propriu-zis religioase, care se referă totdeauna la extinderea individualității umane, în așa fel încât stările pe care le permit să fie

[19] Este foarte important de spus aici că *brāhmanii* au fost legați totdeauna de realizarea imediată a „Identității Supreme”, în timp ce *kśatriya* au dezvoltat, de preferință, studiul stărilor care corespund diferitelor stadii ale *deva-yāna* la fel de bine ca și ale *pitri-yāna*.

atinse trebuie obligatoriu să păstreze unele raporturi cu lumea manifestată, chiar când o depăşesc, şi nu sunt deloc acele stări transcendente la care nu există un alt acces decât prin Cunoaşterea metafizică pură. Acestea se pot aplica mai ales la „stările mistice"; şi, în ceea ce priveşte stările postume, există exact aceeaşi diferență între „nemurire" sau „mântuire" înțelese în sens religios (singurul pe care-l au în vedere occidentalii) şi „Eliberare", ca între realizarea mistică şi realizarea metafizică dobândită în timpul vieții terestre; cu toată rigoarea, nu putem vorbi aici decât de „nemurire virtuală" şi, ca împlinire ultimă, de „reintegrarea în mod pasiv"; termenul acesta din urmă scapă de altfel punctului de vedere religios aşa cum este înțeles în mod obişnuit, şi totuşi numai prin aceasta se poate justifica utilizarea cuvântului „nemurire" într-un sens relativ şi se poate stabili un fel de rataşare sau de trecere a acestui sens la sensul absolut şi metafizic în care acelaşi termen este luat de orientali.

Toate acestea nu ne împiedică să admitem că învățăturile religioase sunt susceptibile de o transpoziție prin care să primească un sens superior şi mai profund, şi aceasta întrucât acest sens se află în Scrierile sacre pe care ele se bazează; dar, printr-o atare transpoziție ele îşi pierd acest caracter specific religios, întrucât acest caracter este ataşat la anumite limitări, în afara cărora suntem în domeniul metafizicii pure. Pe de altă parte, o doctrină tradițională care, aşa cum este cea hindusă, nu se plasează în punctul de vedere religios occidental, nu recunoaşte mai puțin existența stărilor care sunt considerate în mod special din perspectiva religioasă şi trebuie obligatoriu să fie astfel din moment ce aceste stări sunt efectiv posibilități ale ființei; dar ea nu poate acorda o importanță egală cu a ei doctrinelor care nu pot duce mai departe (perspectiva, dacă putem spune aşa, se schimbă odată cu punctul de vedere), şi deoarece ea le depăşeşte, se situează exact în locul lor în ierarhia totală.

Astfel, când se spune că termenul de „călătorie divină" este Lumea lui *Brahma* (*Brahma-Loka*), cel despre care se vorbeşte nu este, cel puţin nu imediat, Supremul *Brahma*, ci numai determinarea sa ca *Brahmā*, care este *Brahma* „calificat" (*saguna*) şi, ca atare, considerat ca „efect al Voinţei producătoare (*Śakti*) a Principiului Suprem (*Kārya-Brahma*)[20]. Când vorbim aici despre *Brahma*, trebuie considerat, în primul rând, ca identic lui *Hiranyagarbha*, principiul manifestării subtile, deci al întregului domeniu al existenţei umane în integralitatea sa. Noi am spus mai înainte că fiinţa care a obţinut „nemurirea virtuală" este, ca să spunem aşa, „încorporată", prin asimilare, în *Hiranyagarbha*; şi această stare, în care poate rămâne până la sfârşitul ciclului (pentru care numai *Brahma* există ca *Hiranyagarbha*), este ceea ce considerăm în mod obişnuit ca *Brahma-Loka*[21].

Totuşi, aşa cum centrul oricărei stări a unei fiinţe are posibilitatea să se identifice cu centrul fiinţei totale, centrul cosmic în care sălăşluieşte *Hiranyagarbha* se identifică virtual cu centrul tuturor lumilor[22]. Vrem să spunem că pentru

---

[20] Cuvântul *kārya*, „efect" este derivat din rădăcina verbală *kri*, „a face", şi din sufixul *ya* care marchează o îndeplinire la viitor: „ceea ce va trebui să se facă" (sau mai exact „ceea ce va fi făcut", căci *ya* este o modificare a rădăcinii *i* „a merge"); acest termen implică o anumită idee de „devenire", ceea ce presupune în mod necesar că la ce se aplică nu este considerat decât în raport cu manifestarea. – În privinţa rădăcinii verbale *kri*, vom spune că ea este identică cu cea a latinescului creare, ceea ce arată că acest din urmă cuvânt, în accepţiunea sa primitivă, nu avea alt sens decât pe acela de „a face"; ideea de „creaţie" aşa cum o înţelegem astăzi, idee care este de origine ebraică, şi nu a apărut decât atunci când limba latină a fost utilizată pentru a exprima concepţiile iudeo-creştine.

[21] Aceasta corespunde cât mai exact „Cerurilor" sau „Paradisului" religiilor occidentale, noi incluzând în această privinţă şi Islamul); Când o pluralitate de „Ceruri" este luată în considerare (şi este adesea reprezentată prin corespondenţe planetare) trebuie înţeles prin aceasta toate stările superioare Sferei Lunii (uneori considerată ea însăşi ca „primul Cer" în aspectul său de *Ianua Coeli*) până la *Brahma Loka* inclusiv.

[22] Şi aici aplicăm noţiunea de analogie constitutivă a „microcosmosului" cu „macrocosmosul".

ființa care a depășit o anumită treaptă de cunoaștere, *Hiranyagarbha* apare ca identic cu un aspect mai înalt al „Non-Supremului"[23], care este *Īśvara* sau Ființa Universală, principiul prim al oricărei manifestări. La acest nivel, ființa nu mai este în starea subtilă, nici măcar în principiu, fiind în non-manifestat; dar ea păstrează totuși anumite raporturi cu ordinea manifestării universale, deoarece *Īśvara* este, în mod propriu, principiul acesteia, cu toate că nu mai este atașată prin legături speciale de starea umană și la ciclul particular din care face parte. Această treaptă corespunde condiției de *Prājña*, și ființa care nu merge mai departe este cea despre care se spune că nu s-a unit cu *Brahma*, chiar la *pralaya*, în același fel ca în somnul profund; de aici, întoarcerea la un alt ciclu de manifestare este încă posibilă; dar, deoarece ființa a scăpat de individualitate (contrar celor care urmat *pitri-yāna*), acest ciclu nu va putea fi decât o stare informală și supra-individuală[24].

În cazul în care „Eliberarea" trebuie obținută pornind de la starea umană, există și mai mult decât am spus noi și atunci capătul călătoriei nu mai este Ființa Universală, ci Supremul *Brahma* Însuși, adică *Brahma* „non-calificat" (*nirguna*) în totala Sa Infinitate, cuprinzând totodată Ființa (sau posibilitățile de manifestare) și Non-Ființa (sau posibilitățile de non-manifestare), și principiul ambelor, deci dincolo

[23] Această identificare a unui aspect anumit cu un alt aspect superior, și așa mai departe pe diferite trepte până la Principiul Suprem, nu este decât dispariția a tot atâtea iluzii „separatoare", pe care unii inițiați le prezintă printr-o serie de văluri care cad succesiv.

[24] Simbolic, se va spune că o atare ființă a trecut de condiția oamenilor la cea de *Devas* (ceea ce am putea numi o stare „angelică" în limbaj occidental); dimpotrivă, la capătul lui *pitri-yâna* există o întoarcere la „lumea omului" (*manava-loka*) adică la o condiție individuală, desemnată astfel prin analogie cu condiția umană, cu toate că ea trebuie să fie diferită deoarece ființa nu poate reveni la o stare prin care a trecut deja.

de amândouă[25], în acelaşi timp conţinându-le pe ambele, conform învăţăturii care ne-a fost transmisă în legătură cu starea necondiţionată a lui *Ātmā*, care este în mod precis cel despre care se vorbeşte acum[26]. În acest sens sălaşul lui *Brahma* (sau *Ātmā* în această stare necondiționată) este chiar „dincolo de Soarele spiritual" (care este *Ātmā* în cea de a treia condiție a sa, identic cu *Īśvāra*)[27], după cum este şi dincolo de toate sferele stărilor particulare de existență, individuale sau extraindividuale; dar acest sălaş nu poate fi atins de cei care nu au meditat asupra lui *Brahma* decât prin intermediul unui simbol (*pratīka*), fiecare meditație (*upāsana*) având numai atunci un rezultat definit şi limitat[28].

---

[25] Reamintim că putem înţelege totuşi Non-Fiinţa metafizic, ca şi non-manifestatul (în măsura în care acesta nu este numai principiul imediat al manifestatului, căci nu ar fi decât Fiinţa), într-un sens total în care este identic cu Principiul Suprem. În orice caz între Non-Fiinţă şi Fiinţă, ca şi între non-manifestat şi manifestat (şi aceasta chiar dacă, în acest din urmă caz, nu ar merge dincolo de Fiinţă) corelarea nu poate fi decât o simplă aparenţă, disproporţia care există din punct de vedere metafizic între cei doi termeni nu permite în realitate nicio comparaţie.

[26] În această privinţă vom cita încă o dată, pentru a marca concordanţele dintre diferite tradiţii, un pasaj împrumutat din *Tratatul Unităţii* (*Risālatul-Ahadiyah*) de Muhi-d-Dīn ibn Arabī: „Acest imens gând (al *Identităţii Supreme*) nu poate conveni decât aceluia al cărui suflet este mai vast decât cele două lumi (manifestată şi non-manifestată). Cât despre acela al cărui suflet nu este la fel de vast ca cele două lumi (adică acela care a atins Fiinţa Universală, dar nu a depăşit-o) nu i se potriveşte. Căci, într-adevăr, acest gând este mai mare decât lumea sensibilă (sau manifestată, cuvântul „sensibil" trebuind aici să fie transpus analogic şi nu restrâns la sensul lui literal) şi lumea suprasensibilă (sau non-manifestată, conform aceleiaşi transpoziţii), amândouă luate împreună."

[27] Orientaliştii, care nu au înţeles ce semnifică cu adevărat Soarele şi îl înţeleg în sens fizic, au asupra acestui punct interpretări cu totul stranii; astfel, D. Oltramare scrie, naiv: „Prin răsăriturile şi apusurile sale, soarele consumă viaţa celor vii; omul eliberat există dincolo de lumea soarelui". Nu se va spune oare că este vorba de a scăpa de bătrâneţe şi de a ajunge la nemurirea corporală aşa cum caută anumite secte occidentale contemporane?

[28] *Brahma-Sūtra*, Adhyăya 4, Păda 3, sūtra 7-16.

„Identitatea Supremă” este deci finalitatea ființei „eliberate”, adică izbăvită de condițiile existenței individuale umane, ca și de celelalte condiții particulare și limitative (*upādi*), care sunt considerate ca tot atâtea legături[29]. Când omul (sau mai degrabă ființa care se afla în starea umană) este astfel „eliberat”, „Sinele” (*Ātmā*) este pe deplin realizat în propria sa natură „nedivizată” și, este atunci, conform lui Audulomi, o conștiință omniprezentă (având ca atribut *chaitanya*); este ceea ce ne învață, de asemenea, Jaimini, dar specificând între altele că această conștiință manifestă atributele divine (*aiśvarya*), ca facultăți transcendente, prin faptul că este unită cu Esenț Supremă[30].

Acesta este rezultatul eliberării complete, obținută în plenitudinea Cunoașterii Divine; cât despre aceia a căror contemplare (*dhyāna*) nu a fost decât parțială, deși activă (realizare metafizică rămasă incompletă), sau a fost pur pasivă (cum este cea a misticilor occidentali), ei se bucură de anumite stări superioare[31], dar fără a putea să

---

[29] Se atribuie acestor condiţii nume ca *bandha* şi *pāśa* al căror sens propriu este „legătură”; cel de al doilea cuvânt este derivat din termenul *paśu*, care semnifică astfel, etimologic, o fiinţă vie oarecare, legată prin atare condiţii. Śiva este numit *Paśupati*, „Domnul fiinţelor legate”, deoarece prin acţiunea sa „transformatoare” ele sunt „eliberate”. – Cuvântul *paśu* este luat adesea într-o accepţie specială, pentru a desemna o victimă animală a sacrificiului (*yajna*, *yāga* sau *medha*), care este de altfel „eliberată”, cel puţin virtual prin chiar sacrificiu. Însă nu putem da aici o teorie a sacrificiului, care, astfel înţeleasă, este esenţialmente destinată să stabilească o anumită comunicare cu stările superioare, şi lasă complet în afară ideile cu totul occidentale ale „răscumpărării” sau „expierii” şi altele de acest gen, idei care nu se pot înţelege decât din punctul de vedere religios.

[30] Cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 4, sūtra 5-7.

[31] Posedarea unor atare stări, care sunt identice diferitelor „Ceruri” constituie, pentru fiinţa care se bucură de acestea, o achiziţie personală şi permanentă în pofida relativităţii sale (este vorba totdeauna de stări condiţionate, cu

ajungă la Unirea (*Yoga*) perfectă, care este acelaşi lucru cu „Eliberarea”.[32]

toate că sunt supra-individuale), achiziţie la care nu se aplică în niciun fel ideea occidentală de „recompensă”, prin chiar aceea că este vorba despre un fruct, nu al acţiunii, ci al cunoaşterii; această idee este de altminteri, ca şi cea de „merit”, al cărei corolar este o noţiune de ordin exclusiv moral, care nu are ce căuta în domeniul metafizic.

[32] Cunoaşterea, în această privinţă, este deci de două feluri şi se numeşte „supremă” şi „non-supremă”, conform cu faptul dacă priveşte pe *Para-Brahma* sau pe *Apara-Brahma* şi în consecinţă duce la unul sau la celălalt.

CAPITOLUL XXII

ELIBERAREA FINALĂ

„Eliberarea" (*mokśa* sau *mukti*), adică această eliberare definitivă a ființei despre care am vorbit mai înainte, și care este scopul ultim spre care ea tinde, diferă de absolut toate stările prin care această ființă a trecut pentru a ajunge aici, căci ea înseamnă dobândirea stării supreme și necondiționate, în timp ce toate celelalte stări, oricât de înalte ar fi ele, sunt condiționate încă, adică supuse anumitor limitări care le definesc, care le fac să fie ceea ce sunt, care le constituie propriu-zis în măsura în care sunt stări determinate. Acestea se aplică stărilor supra-individuale la fel de bine ca și celor individuale, deși condițiile sunt altele; și chiar treapta Ființei pure, care este dincolo de orice existență în sensul propriu al cuvântului, adică de orice manifestare atât formală cât și informală, implică totuși o determinare, care, chiar dacă este primordială și principială, nu e mai puțin o limitare. Prin Ființă subzistă toate lucrurile în toate lumile Existenței universale iar Ființa subzistă prin sine; ea determină toate stările al căror principiu este, și nu este determinată decât de sine însăși; dar a se determina pe sine însăși, înseamnă totuși a se determina, deci a se limita într-un mod oarecare, în așa fel încât Infinitatea nu poate fi atribuită Ființei, care nu trebuie considerată în nici un fel Principiul Suprem.

Aici se vede insuficienţa din punct de vedere metafizic a doctrinelor occidentale, vrem să spunem a acelora în care există totuşi o parte de metafizică adevărată[1]: oprindu-se la Fiinţă, ele sunt incomplete, chiar teoretic (fără a mai vorbi despre realizare care nu este în nici un fel concepută) şi, aşa cum se întâmplă în asemenea cazuri, ele au o supărătoare tendinţă de a nega ceea ce le depăşeşte şi care este şi cel mai important din punctul de vedere al metafizicii pure.

Dobândirea sau, mai bine spus, luarea în posesie a stărilor superioare, oricare ar fi acestea, nu este aşadar decât un rezultat parţial, secundar şi contingent; şi, cu toate că acest rezultat poate să pară imens din perspectiva comparaţiei cu starea umană (şi mai degrabă în raport cu starea corporală, singura pe care oamenii obişnuiţi o au în posesie efectivă pe perioada existenţei lor terestre), nu este mai puţin adevărat că, în ea însăşi, este riguros nulă faţă de starea supremă, căci finitul, devenind indefinit prin extinderile de care este susceptibil, adică dezvoltarea propriilor posibilităţi, rămâne întotdeauna nul faţă de Infinit. Un asemenea rezultat nu valorează mare lucru în realitatea absolută, decât în calitate de pregătire pentru „Unire", adică este numai un mijloc şi nu un scop; a-l considera drept scop înseamnă a rămâne în iluzoriu, deoarece toate stările despre care este vorba, până la Fiinţă inclusiv, sunt ele însele iluzorii în sensul pe care noi l-am definit încă de la început.

---

[1] Nu facem aluzie decât la doctrinele filosofice ale antichităţii şi evului mediu, căci punctele de vedere ale filosofiei moderne constau tocmai în negarea metafizicii; şi aceasta este adevărat şi pentru concepţiile cu alură „pseudo-metafizică" ca şi pentru cele în care negarea metafizicii este clar exprimată. Natural, ceea ce spunem aici nu se aplică decât doctrinelor cunoscute în lumea „profană" şi nu vizează tradiţiile esoterice ale Occidentului, care, atunci când au un caracter cu adevărat şi deplin „iniţiatic", nu pot fi astfel limitate, ci trebuie să fie complete din punctul de vedere metafizic, sub dublul raport al teoriei şi al realizării; numai că aceste tradiţii nu au fost cunoscute decât de o elită incomparabil mai restrânsă decât cea din ţările orientale.

În plus, în orice stare în care mai există o distincție, adică pe toate trepte Existenței, inclusiv cele care nu aparțin ordinului individual, universalizarea ființei nu va fi efectivă; şi chiar unirea cu Ființa Universală, conform modului în care s-a realizat în condiția lui *Prājña* (sau în starea postumă ce corespunde acestei condiții), nu este „Unirea" în sensul deplin al acestui cuvânt; dacă era, întoarcerea la un ciclu de manifestare, chiar în ordinea informală, nu ar fi fost posibilă. Este adevărat că Ființa este dincolo de orice distincție, deoarece prima distincție este aceea a „esenței" şi „substanței", sau a lui *Purușa* şi *Prakriti*; şi totuşi, *Brahma*, în aspectul lui de *Īśvara* sau Ființa Universală, este numit *saviśeṣa*, adică „implicând distincția", căci este principiul determinant imediat; numai starea necondiționată a lui *Ātmā*, care este dincolo de Ființă, este *prapancha-upaśama*, „fără nicio urmă de dezvoltare a manifestării".

Ființa este una, sau mai degrabă este Unitatea metafizică în sine; însă Unitatea include în ea însăşi multiplicitatea, deoarece o produce prin simpla desfăşurare a posibilităților sale; de aceea, în Ființa însăşi se pot avea în vedere o multitudine de aspecte, care sunt tot atâtea atribute sau calificări, deşi aceste aspecte nu sunt deloc distincte efectiv, decât în măsura în care le concepem ca atare; însă trebuie să fie astfel pentru ca noi să le putem concepe. S-ar putea spune, de asemenea, că fiecare aspect se distinge de celelalte sub un anumit raport, cu toate că niciunul dintre ele nu sunt distincte cu adevărat de Ființă, şi că toate sunt Ființa însăşi[2]. Aşadar, există aici o distincție principială, care nu este o distincție în sensul în care acest cuvânt se aplică în ordinea manifestării, dar care este transpoziția analogică a acesteia. În manifestare,

[2]Aceasta se poate aplica în teologia creştină în ceea ce priveşte conceperea Sfintei Treimi: fiecare persoană divină este Dumnezeu, dar acesta nu este [suma] celorlalte persoane. – În filosofia scolastică s-ar putea spune acelaşi lucru despre „transcendentalii", fiecare fiind coextensiv Ființei.

distincția implică o separație; aceasta, de altfel, nu are nimic pozitiv în realitate, căci ea este un mod de limitare[3]; Ființa pură, dimpotrivă, este dincolo de „separație". Astfel, ceea ce se află pe treapta Ființei pure este „non-distinct", dacă înțelegem distincția (*viśeṣa*) în sensul pe care îl are în cazul stărilor manifestate.

Și totuşi, într-un anume sens, există încă ceva „distinct" (*viśiṣta*): în Fiinţă, toate fiinţele (înţelegem prin aceasta personalitățile lor) sunt „una" fără a fi confundate, şi distincte fără a fi separate[4]. Dincolo de Fiinţă nu se mai poate vorbi de distincție, chiar principială, cu toate că nu putem spune că există con-fuziune; suntem dincolo de multiplicitate, dar şi dincolo de Unitate; în absoluta transcendență a acestei stări supreme, niciunul dintre aceşti termeni nu se poate aplica, nici chiar prin transpoziție analogică, şi de aceea este nevoie să se recurgă la un termen de formă negativă, acela de „non-dualitate" (*advaita*), conform celor pe care le-am explicat mai înainte; însuşi cuvântul de „Unire" este, fără îndoială, imperfect, deoarece evocă ideea de unitate, dar suntem obligați să-l păstrăm pentru a traduce termenul *Yoga*, neavând un altul la dispoziţie în limbile occidentale.

Eliberarea, cu facultăţile şi puterile pe care ea le implică într-un fel „pe deasupra", pentru că toate stările, cu toate posibilităţile acestora, se află necesarmente cuprinse în absoluta totalizare a fiinţei, dar care, o repetăm, nu trebuie privite decât ca rezultate accesorii şi chiar „accidentale", şi

---

[3] În stările individuale, separaţia este determinată de prezenţa formei; în stările non-individuale, ea trebuie să fie determinată de o altă condiţie, deoarece acestea sunt informale.

[4] În aceasta rezidă explicaţia principalei diferenţe care există între punctul de vedere al lui Rămănuja, care menţine distincţia principială, şi acela al lui Śankarăchărya, care o depăşeşte.

nicidecum constituind o finalitate prin ele însele, Eliberarea, ziceam, poate fi obţinută de *Yogī* (sau mai degrabă de acela care devine astfel prin dobândirea ei) cu ajutorul prescripţiilor indicate în *Yoga-Śāstra* a lui Patanjali. Ea poate fi facilitată prin practicarea anumitor rituri[5], ca şi prin diferite moduri particulare de meditaţie (*hārda-vidyā* sau *dahara-vidyā*)[6]. Dar, bineînţeles, toate aceste mijloace nu sunt decât pregătitoare şi nu au cu adevărat nimic esenţial, căci:

> omul poate dobândi adevărata Cunoaştere Divină chiar fără a respecta riturile prescrise (pentru fiecare din diferitele categorii de oameni, în conformitate cu caracterele lor respective, şi mai ales pentru diferitele *āśrama*, sau perioade regulate ale vieţii)[7]; şi vom găsi în *Veda* multe exemple de persoane care au neglijat astfel de rituri (al căror rol *Veda* îl compară cu acela al unui cal înşeuat care ajută un om să ajungă mai repede şi mai uşor la scopul său, dar şi fără de care poate ajunge), sau care au fost împiedicaţi să le oficieze şi care totuşi, prin atenţia lor mereu concentrată şi fixată pe Supremul *Brahma* (ceea ce constituie singura pregătire realmente indispensabilă), au dobândit adevărata Cunoaştere care se referă la El (şi care, pentru acest motiv, este deopotrivă numită „supremă").[8]

---

[5] Aceste rituri sunt comparabile întru totul cu cele pe care musulmanii le recunosc sub denumirea generală de *dhikr*; ele se sprijină, aşa cum am mai arătat, pe ştiinţa ritmului şi a corespondenţelor acestuia în toate ordinele. La fel sunt cele din doctrina, de altfel parţial heterodoxă, a acelor *Pāśupata*, care sunt numiţi *vrata* (urare) şi *dvāra* (poartă); în forme diferite, toate acestea sunt identice sau cel puţin echivalente cu *Hatha-Yoga.*

[6] *Chāndogya Upanişad*, Prapăthaka 8.

[7] De altfel, omul care a atins o anumită treaptă de realizare spirituală este numit *ativarnāśramī*, adică dincolo de caste (*varna*) şi de stadiile existenţei terestre (*āśrama*); niciuna dintre distincţiile obişnuite nu se mai aplică unei asemenea fiinţe, de vreme ce aceasta a depăşit efectiv limitele individualităţii, chiar fără să fi ajuns la rezultatul final.

[8] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Păda 4, sūtra 36-38.

Eliberarea nu este deci efectivă decât în măsura în care implică esenţialmente Cunoaşterea perfectă a lui *Brahma*; şi această Cunoaştere, pentru a fi perfectă presupune în mod necesar realizarea a ceea ce noi am numit „Identitatea Supremă". Astfel, Eliberarea şi Cunoaşterea totală şi absolută sunt, într-adevăr, acelaşi lucru; dacă se spune despre Cunoaştere că este mijlocul prin care se ajunge la Eliberare, trebuie adăugat că, aici, mijlocul şi scopul final sunt inseparabile, Cunoaşterea purtând fructul în ea însăşi, contrar a ceea ce se întâmplă în cazul acţiunii[9]. De altfel, în acest domeniu, o distincţie ca cea dintre mijloc şi scopul final nu poate fi decât un simplu mod de a vorbi, fără îndoială inevitabil când dorim să exprimăm aceste lucruri în limbaj uman, în măsura în care acestea sunt exprimabile. Prin urmare, dacă Eliberarea este considerată o consecinţă a Cunoaşterii, trebuie precizat că ea este o consecinţă, în mod riguros, imediată; este ceea ce arată foarte clar Śankarāchārya:

> Nu există nici un mijloc de a atinge Eliberarea completă şi finală în afară de Cunoaştere; numai ea desface legăturile pasiunilor (şi ale tuturor celorlalte contingenţe la care este supusă fiinţa individuală); fără Cunoaştere, Beatitudinea (*Ānanda*) nu poate fi dobândită. Acţiunea (*karma*, cuvânt ce trebuie înţeles în sens general, sau aplicat în mod special la oficierea riturilor) nefiind opusă ignoranţei (*avidyā*)[10], nu o poate îndepărta; dar Cunoaşterea risipeşte ignoranţa aşa cum lumina risipeşte întunericul.
>
> De îndată ce ignoranţa care se naşte din patimi lumeşti (şi din alte legături analoage) este îndepărtată (şi odată cu ea iluzia a dispărut), „Sinele" (*Ātmā*), prin propria sa splendoare,

---

[9] În plus, acţiunea şi fructul său sunt în mod egal tranzitorii şi „momentane"; dimpotrivă, Cunoaşterea este permanentă şi definitivă, şi aşa este şi fructul ei, care nu este diferit de ea.

[10] Unii vor să traducă *avidyā* sau *ajnāna* prin „neştiinţă" şi nu prin „ignoranţă"; nu vedem clar motivul acestei subtilităţi.

> strălucește luminând departe (străbătând toate treptele existenței), într-o stare nedivizată (pătrunzând totul şi luminând totalitatea ființei), așa cum soarele îşi răspândeşte lumina de îndată ce norul s-a risipit.[11]

Unul dintre aspectele cele mai importante este acesta: acțiunea, oricare ar fi ea, nu poate elibera, în nici un caz, de acțiune; cu alte cuvinte, ea nu poate avea efect decât în propriul său domeniu, care este cel al individualității umane. Astfel, nu prin acțiune este posibil să fie depăşită individualitatea, considerată aici chiar în extensia sa integrală, căci nu pretindem în nici un fel că aceste consecințe ale acțiunii se limitează doar la modalitatea corporală; putem aplica aici ceea ce am spus mai înainte în legătură cu viața, care este efectiv inseparabilă de acțiune.

De aici rezultă imediat că „mântuirea", în sensul religios pe care îl dau occidentalii acestui cuvânt, fiind fructul anumitor acțiuni[12], nu poate fi asimilată Eliberării; şi este cu atât mai necesar să se declare în mod expres şi să se insiste, că orientaliştii fac constant confuzie între una şi alta[13]. „Mântuirea" înseamnă atingerea lui *Brahma-Loka*; şi precizăm că prin *Brahma-Loka* trebuie înțeles aici exclusiv sălaşul lui *Hiranyagarbha*, deoarece orice aspect mai înalt al „Non-Supremului" depăşeşte posibilitățile individuale. Aceasta se acordă perfect cu concepția occidentală a „nemuririi", care nu este decât o prelungire indefinită a vieții individuale, transpusă în ordinea subtilă şi întinzându-se până la *pralaya*; şi toate acestea, aşa cum am mai explicat, nu reprezintă de-

---

[11] *Ātmā-Boddha* (Cunoaşterea Sinelui).

[12] Expresia uzuală [în limba franceză – n.n.] „a-şi obține salvarea [mântuirea]" [„*faire son salut*", în franceză] este deci exactă.

[13] Astfel că D. Oltramare, în special, traduce *mokśa* prin „mântuire" de la un capăt la celălalt al lucrărilor sale, fără a părea că se îndoieşte măcar o clipă în sensul unei diferențe reale pe care noi am semnalat-o, dar nici măcar de posibilitatea unei inexactități în această asimilare.

cât o etapă în procesul de *krama-mukti*; posibilitatea de întoarcere la o stare de manifestare (de altfel supra-individuală) încă nu este definitiv îndepărtată pentru ființa care nu a depășit acest nivel.

Pentru a merge mai departe și pentru a se elibera pe de-a întregul de condițiile de viață și de durată care sunt inerente individualității, nu există altă cale decât cea a Cunoașterii, fie „non-supremă" și conducând la *Īśvara*[14], fie „supremă" și obținând imediat Eliberarea. În acest din urmă caz, nu mai este oportun să se considere, în clipa morții, o trecere prin diferite stări superioare, însă tranzitorii și condiționate:

> „Sinele" (*Ātmā*, deoarece de acum încolo nu mai poate fi vorba despre *jīvātmā*, orice distincție și orice „separație" dispărând) aceluia care a ajuns la perfecțiunea Cunoașterii Divine (*Brahma-Vidyā*) și care, în consecință, a obținut Eliberarea finală, urcă, părăsind forma sa corporală (fără a trece prin stări intermediare) la Lumina Supremă (spirituală) care este *Brahma* și se identifică cu El, într-un mod conform și nedivizat, așa cum apa pură, amestecându-se în lacul limpede (fără a se pierde în vreun fel), devine cu totul asemenea lui.[15]

---

[14] Aproape că nici nu mai este nevoie să spunem că teologia, chiar dacă ar comporta o realizare cu adevărat eficace, în loc de a rămâne pur și simplu teoretică așa cum este de fapt (cel puțin dacă nu considerăm această realizare ca fiind constituită din „stări mistice", ceea ce nu este adevărat decât în anumite circumstanțe și din anumite puncte de vedere), ar fi integral cuprinsă în această Cunoaștere „non-supremă".

[15] *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 4, sutra 1-4.

CAPITOLUL XXIII

„VIDEHA-MUKTI" ŞI „JĪVAN-MUKTI"

Eliberarea, în cazul în care am vorbit mai înainte, este în mod propriu eliberarea dincolo de forma corporală (*videha-mukti*), obţinută imediat la moarte, Cunoaşterea fiind deja virtual perfectă înainte de sfârşitul existenţei terestre. Ea trebuie deci să fie deosebită de eliberarea diferenţiată şi graduală (*krama-mukti*), dar trebuie, de asemenea, deosebită şi de eliberarea obţinută de către *Yogī* încă din viaţă (*jīvan-mukti*), în virtutea Cunoaşterii, nu numai virtuală şi teoretică, ci pe deplin efectivă, adică realizând cu adevărat „Identitatea Supremă".

Trebuie să se înţeleagă bine că trupul, la fel ca şi alte contingenţe, nu poate fi un obstacol pentru Eliberare; nimic nu poate intra în raport de opoziţie cu totalitatea absolută, faţă de care toate lucrurile particulare sunt ca şi cum nu ar fi fost. În raport cu scopul suprem, există o perfectă echivalenţă între toate stările de existenţă, în aşa fel încât între omul viu şi cel mort, din acest punct de vedere (înţelegând lucrurile în sensul lor pământesc), nu există nicio diferenţă. Vedem aici, o dată în plus, deosebirea dintre Eliberare şi „mântuire": aceasta din urmă, aşa cum o consideră religiile orientale, nu poate fi obţinută efectiv, nici chiar asigurată (adică obţinută virtual) înainte de moarte; ceea ce acţiunea permite să se atingă, tot acţiunea face să se piardă; şi poate fi o incompatibilitate între anumite modalităţi ale aceleiaşi stări individuale,

cel puțin accidental și în condiții speciale[1], în vreme ce nu poate fi vorba despre așa ceva în cazul stărilor supra-individuale și cu atât mai mult în starea necondiționată. A privi lucrurile altfel înseamnă a atribui unui mod special de manifestare o importanță pe care nu ar avea-o și pe care nu o are nici chiar manifestarea în întregul ei. Numai prodigioasa insuficiență a concepțiilor occidentale referitoare la constituția ființei umane poate face posibilă o asemenea iluzie, numai ea putând să găsească bizar faptul că Eliberarea se poate obține atât în timpul vieții terestre cât și în orice altă stare.

Eliberarea sau Unirea, căci este același lucru, implică „în plus", așa cum am spus deja, posesia tuturor stărilor, deoarece ea este realizarea perfectă (*sādhana*) și totalizarea ființei; nu importă că aceste stări sunt actualmente manifestate sau nu, căci ele trebuie considerate din punct de vedere metafizic numai ca posibilități permanente și imuabile.

> Stăpân pe mai multe stări prin simplul efect al voinței sale, *Yogī* nu ocupă decât una singură, lăsându-le pe celelalte goale de suflul animator (*prāna*), ca tot atâtea instrumente nefolosite; el poate anima mai mult de o singură formă, la fel cum o singură lampă poate alimenta mai multe fitiluri.[2]

„*Yogī*, spune Aniruddha, este în legătură imediată cu principiul primordial al Universului și, în consecință (în plan secund) cu tot ansamblul spațiului, timpului și lucrurilor", cu manifestarea adică, și în special cu starea umană în toate modalitățile ei.[3]

---

[1] Această restricție este indispensabilă, căci, dacă există incompatibilitate absolută sau esențială, totalizarea ființei ar fi prin chiar aceasta imposibilă, nicio modalitate neputând rămâne în afara realizării finale. De altfel, interpretarea cea mai exoterică a „învierii morților" este suficientă pentru a demonstra că, până și din punct de vedere teologic, nu poate exista o antinomie ireductibilă între „mântuire" și „încorporare".

[2] Comentariul lui Bhavadeva-Miśra la *Brahma-Sūtra*.

[3] Iată un text daoist unde sunt exprimate aceleași idei: „Acela (ființa care a ajuns în starea în care e unită cu totalitatea universală) nu va depinde de nimic; va fi perfect liber... Astfel se spune pe bună dreptate: ființa supraumană

De altfel, ar fi o eroare să se creadă că eliberarea „dincolo de formă" (*videha-mukti*) este mai completă decât eliberarea „în viață" (*jīvan-mukti*); dacă unii occidentali au comis-o, aceasta a fost posibil din cauza importanței excesive pe care ei o acordă formei corporale, aşa cum am arătat mai înainte. *Yogī* nu mai are nimic de obținut după aceea, deoarece a realizat cu adevărat „transformarea" (adică trecerea dincolo de formă) în sine însuşi, dacă nu şi în mod exterior; nu îi mai pasă că aparența formală mai subzistă în lumea manifestată, de vreme ce pentru el aceasta nu mai poate exista decât iluzoriu.

Într-adevăr, numai pentru ceilalți aparențele subzistă astfel fără schimbare exterioară în raport cu starea antecedentă, şi nu pentru el, întrucât acestea sunt de acum incapabile să-l mai limiteze sau să-l condiționeze; aceste aparențe nu-l mai afectează şi nu-l mai privesc, la fel ca tot ce este manifestare universală.

Yogī, traversând marea pasiunilor[4], s-a unit cu Pacea[5] şi are în plenitudinea sa „Sinele" (*Ātmā* necondiționat, cu care s-a

---

nu mai are individualitate proprie, omul transcendent nu mai are acţiune proprie; Înţeleptul nu mai are nume propriu; căci el este una cu Totul" (*Huang-zî*, cap.I; trad. P. Wieger, pag.211). *Yogī* sau *jīvan-mukta* este eliberat de nume şi de formă (*nāma-rūpa*) care sunt elementele constitutive şi caracteristice ale individualităţii; noi am menţionat deja textele *Upanişadelor* unde suprimarea numelui şi formei este afirmată în mod expres.

[4] Este domeniul „Apelor inferioare" sau al posibilităţilor formale; pasiunile sunt luate pentru a desemna modificările contingente ce constituie „curentul formelor".

[5] Este „Marea Pace" (*as-Sakinah*) a esoterismului musulman, sau Pax Profunda a tradiţiei rozacruciene; iar cuvântul *Shekinah*, în ebraică, înseamnă „prezenţa reală" a Divinităţii, sau „Lumina de slavă" în şi prin care, după tradiţia creştină, se operează „viziunea beatifică" – Iată aici un text daoist care se referă la acelaşi subiect: „Pacea în vid este o stare de nedefinit. Reuşeşti să te aşezi [să te stabileşti] în ea. Nu o iei şi nici nu o dai. Odinioară, se tindea spre ea. Acum se preferă practica bunătăţii şi a echităţii, care nu dau acelaşi rezultat" (*Lie-zî*, cap.I; trad. P. Wieger, pag.77). „Vidul" despre care se vorbeşte aici este cea de „a patra stare" din *Māndhūkya Upanişad*, care este de nedefinit, fiind absolut necondiţionat şi despre care nu se poate vorbi decât în termeni negativi. Cuvintele „odinioară" şi „acum" se referă la diferitele perioade ale ciclului de umanitate terestră: condiţiile epocii actuale (corespunzând lui *Kali-Yuga*) fac ca cei mai mulţi oameni să se ataşeze de acţiune şi sentiment, care nu-i pot conduce dincolo de limitele individualităţii lor şi nicidecum la starea supremă şi necondiţionată.

> identificat). Renunţând la plăcerile pe care le nasc obiectele exterioare trecătoare (şi care nu sunt în ele însele decât modificări exterioare şi accidentale ale fiinţei) şi bucurându-se de Beatitudine (*Ānanda*, care este singurul obiect permanent şi nepieritor, şi care nu este cu nimic diferit de „Sine"), el este calm şi senin ca flacăra sub obroc*, în plenitudinea propriei sale esenţe (care nu este diferită de Supremul *Brahma*).
>
> Pe timpul şederii (aparente) în corp, el nu este afectat de proprietăţile acestuia, aşa cum firmamentul nu este afectat de ceea ce zboară pe cer (căci în realitate el conţine în sine toate stările şi nu este conţinut de niciuna dintre acestea); cunoscând toate lucrurile (şi fiind prin aceasta toate lucrurile, nu „în mod distinct", ci ca totalitate absolută), el rămâne imuabil, „neafectat" de contingenţe.[7]

Deci nu există şi nici nu poate exista în mod evident vreo treaptă spirituală superioară aceleia a unui *Yogī*; acesta, considerat în concentrarea sa în sine însuşi, este desemnat ca *Muni*, adică „Solitarul"[8], nu în sensul obişnuit şi literal al

---

* Prin aceasta se poate înţelege adevăratul sens al cuvântului Nirvāna, căruia orientaliştii îi dau interpretări atât de eronate; acest termen este departe de a aparţine exclusiv buddhismului aşa cum se crede îndeobşte, semnificând literalmente „stingerea suflului sau a agitaţiei", deci starea unei fiinţe care nu mai este supusă niciunei schimbări şi niciunei modificări, care este definitiv eliberată de formă, ca şi de celelalte accidente sau legături ale existenţei manifestate. Buddhiştii, este adevărat, nu au dat acestui cuvânt plenitudinea sensului său metafizic; dar aceasta e o consecinţă a heterodoxiei doctrinei lor. [A se consulta nota noastră de la sfârşitul capitolului zece; în scrierile ulterioare contactului cu A. K. Coomaraswamy, R. Guénon nu a mai făcut, referitor la buddhism, aprecieri atât de severe. Îndrăznim să afirmăm că se observă o oarecare reţinere în a aborda în mod public buddhismul, fără a formula explicit o schimbare totală de opinie la adresa acestuia – n.t.] Din punct de vedere ortodox, Nirvāna este condiţia supra-individuală (cea de *Prājña*) iar *Parinirvāna* este starea necondiţionată; se folosesc în acelaşi sens termenii *Nirvritti*, „stingerea schimbării sau acţiunii", şi *Parinirvritti*. – În esoterismul musulman, termenii corespunzători sunt fanā, „stingere, extincţie" şi fanā al-fanāi „extincţia extincţiei".

[7] *Ātmā-Bodha* de Śankarāchārya.

[8] Rădăcina cuvântului *Muni* pare să fie identică aceleia a grecescului μόνος, „singur", cu toate că unii îl ataşează termenului *manana*, care desemnează

termenului, ci ca fiind cel care a realizat în plenitudinea ființei sale Solitudinea perfectă, care nu lasă să subziste în Unitatea Supremă (am spune mai degrabă, cu toată rigoarea, „Non-Dualitate”) nicio distincţie exterioară sau interioară, nicio diversitate extra-principială. Pentru el iluzia „separativității” a încetat definitiv şi, odată cu ea, orice confuzie născută din ignoranță (*avidyā*) care produce şi întreține această iluzie[9], căci

> imaginându-şi mai întâi că este «suflet viu» individual (*jīvātmā*), omul se îngrozeşte (prin credinţa într-o fiinţă alta decât el însuşi), ca o persoană care ia din greşeală[10] o bucată de frânghie drept şarpe; însă frica lui este îndepărtată de certitudinea că el nu este în realitate acest „suflet viu” ci însuşi *Ātmā* (în universalitatea sa necondiţionată).[11]

Śankarāchārya enumeră trei atribute ce corespund într-un fel oarecare tot atâtor funcțiuni ale unui *Sannyāsī* posesor al Cunoaşterii, care, dacă această Cunoaştere este pe deplin efectivă, nu este decât un *Yogī*[12]: aceste trei atribute sunt, în ordine ascendentă, *bālya, pānditya* şi *mauna*[13].

---

gândirea reflectată şi concentrată, ceea ce este puţin probabil din punctul de vedere al derivării etimologice, ca şi din acela al semnificaţiei însăşi (căci *manana*, derivat de la *manas*, nu se poate aplica decât gândirii individuale).

[9] Acestei ordini îi aparţine în special „falsa atribuire” (*adhyāsa*), care constă în a raporta la un lucru atribute ce nu-i aparţin cu adevărat.

[10] O asemenea eroare este numită vivarta: e o modificare ce nu atinge în niciun fel esenţa fiinţei căreia îi este atribuită, deci care îl afectează numai pe cel care a raportat-o fals prin efectul iluziei.

[11] *Ātmā-Bodha* de Śankarăchărya.

[12] Starea de *Sannyāsī* este ultima din cele patru *āśrama* (primele trei fiind cele de *Brahmachārī* sau „cel care studiază Ştiinţa sacră”, discipol al unui *Guru*, de *Grihastha* sau „stăpânul casei”, şi de *Vanaprastha* sau „anahoret”); dar acest nume de *Sannyāsī* este înţeles, uneori, aşa cum vedem aici, ca *Sādhu*, adică acela care a obţinut realizarea perfectă (*sādhana*) şi care este *ativarnāśramī*, aşa cum am spus mai înainte.

[13] Comentariu la *Brahma-Sūtra*, Adhyăya 3, Păda 4, sūtra 47-50.

Primul din aceste cuvinte desemnează literalmente o stare ca aceea a unui copil (*bāla*): este o stare de „ne-expansiune", dacă putem spune astfel, în care toate puterile ființei sunt concentrate într-un singur punct, realizând prin unificarea lor o simplitate nediferențiată, aparent asemănătoare cu potențialitatea embrionară[14]. Este de asemenea, într-un sens puțin diferit, dar care-l completează pe cel precedent (întrucât aici este deopotrivă resorbție şi plenitudine), întoarcerea la „starea primordială" despre care vorbesc toate tradițiile şi asupra căreia insistă în special daoismul şi esoterismul musulman. Această întoarcere este efectiv o etapă necesară pe calea care duce la Unire, căci numai plecând de la această „stare primordială" este posibil să se depăşească limitele individualității umane pentru a se ajunge la stările superioare[15].

Un stadiu ulterior este reprezentat de cel numit *pānditya*, adică „ştiință", atribut care se referă la o funcțiunea de învățare [predare a învățăturii]: cel care are Cunoaşterea este calificat să o comunice celorlalți sau, mai exact, pentru a trezi în ceilalți posibilitățile corespunzătoare, deoarece Cunoaşterea în ea însăşi este strict personală şi incomunicabilă. *Pandita* are deci în mod special caracterul de *Guru*, sau „Maestru spiritual"[16]; dar el poate să aibă numai perfecțiunea Cunoaşterii teoretice şi de aceea trebuie considerat, ca o ultimă treaptă ce vine după aceasta, *mauna* sau starea de *Muni*, ca fiind singura condiție în care Unirea se poate realiza cu ade-

---

[14] Cf. acestor cuvinte din Evanghelie: „Împărăția Cerurilor este pentru cei care sunt asemenea acestor copii ... cine nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un copil, nu va intra în ea" (*Matei*, XIX, 24; *Luca*, XVIII, 16 şi 17).

[15] Este „starea edenică" din tradiția iudeo-creştină; de aceea Dante situează Paradisul pământesc în vârful muntelui Purgatoriului, adică în punctul în care părăseşte Pământul, sau starea umană, pentru a se ridica la Ceruri (desemnate ca „Împărăția lui Dumnezeu" în pasajul precedent din Evanghelie).

[16] Este *Shaykh*-ul din şcolile musulmane, numit de asemenea *marabbul-murīdin*; *Murīd* este discipolul, adică *Brahmachārī* hindus.

vărat. De altfel, mai există un termen, acela de *Kaivalya*, care înseamnă şi „izolare"[17], şi care exprimă în acelaşi timp ideile de „perfecţiune" şi „totalitate"; acest termen este adesea folosit ca un echivalent al lui *Mokśa*: *kevala* desemnează starea absolută şi necondiţionată, care este starea fiinţei „eliberate" (*mukta*).

Noi am considerat cele trei atribute despre care am vorbit ca fiind caracteristice pentru tot atâtea stadii pregătitoare ale Unirii; dar, în mod natural, *Yogī*, ajuns la scopul suprem, le posedă pe bună dreptate, aşa cum are toate stările în plenitudinea esenţei sale[18]. Cele trei atribute sunt de altfel implicate în ceea ce se numeşte *aiśvarya*, adică participarea la esenţa lui *Īśvara*, căci corespund, respectiv, celor trei *Śakti* ale divinităţilor din *Trimūrti*: dacă se observă că „starea primordială" se caracterizează fundamental prin „Armonie", vom vedea imediat că *bālya* corespunde lui *Lakśmī*, în timp ce *pānditya* corespunde lui *Sarasvatī* iar *mauna* lui *Pārvatī*[19]. Acest lucru este de o importanţă spe-

---

[17] Este şi „vid", despre care se vorbeşte în textul daoist pe care l-am citat mai înainte; şi de altfel acest „vid" este în realitate plenitudinea absolută.

[18] Putem remarca, de asemenea, că aceste trei atribute sunt oarecum „prefigurate", chiar în aceeaşi ordine, de primele trei *āśrama*; iar al patrulea *āśrama*, acela de *Sannyāsī* (înţeles aici în sensul cel mai obişnuit), le adună şi le rezumă pe celelalte trei, aşa cum starea finală de *Yogī* cuprinde „eminamente" toate stările particulare ce au fost parcurse ca tot atâtea stadii preliminare.

[19] *Lakśmī* este *Śakti* a lui *Vişnu*; *Sarasvatī* sau *Vāc* este cea a lui *Brahmā*; *Pārvatī* este cea a lui *Śiva*. *Pārvatī* mai este numită şi *Durgā*, adică „Cea pe care o apropiem cu greutate". – Este remarcabil că se găsesc corespondenţe ale acestor trei *Śakti* până şi în tradiţiile occidentale: astfel, în simbolismul masonic, „cele trei coloane principale ale Templului" sunt „Înţelepciunea, Puterea şi Frumuseţea"; aici, Înţelepciunea este *Sarasvatī*, Puterea este *Pārvatī*, iar Frumuseţea este *Lakśmī*. De asemenea, Leibnitz, care a primit câteva cunoştinţe esoterice (elementare, de altfel) din sursă rozacruciană, desemnează cele trei principale atribute divine ca „Înţelepciune, Putere, Bunătate", ceea ce este exact acelaşi lucru, căci „Frumuseţe" şi „Bunătate" nu sunt în fond (aşa cum se vede la greci şi mai ales la Platon) decât două aspecte ale unei idei unice, care este „Armonia".

cială, dacă dorim să înțelegem ce sunt „puterile" care aparțin lui *jīvān-mukta*, cu titlu de consecințe secundare ale perfectei realizări metafizice.

Pe de altă parte, găsim în tradiția extrem-orientală o teorie care echivalează cu cea pe care am expus-o: este teoria celor „patru Fericiri", din care primele două sunt „Longevitatea", care, am mai spus, nu este decât perpetuitatea existenței individuale, şi „Posteritatea", care constă în prelungirile indefinite ale individului prin toate modalitățile sale. Aceste două „Fericiri" nu privesc, aşadar, decât extinderea individualității, şi se rezumă la restaurarea „stării primordiale", care implică deplina realizare a acestora; celelalte două, următoarele, care se referă, dimpotrivă, la stările superioare şi extra-individuale ale ființei[20], sunt „Marea Ştiință" şi „Perfecta Solitudine", adică *pānditya* şi *mauna*.

Aceste „patru Fericiri" îşi ating plenitudinea în cea de a „cincea", care le conține pe toate în principiu şi le uneşte sintetic în esența lor unică şi indivizibilă; această a „cincea Fericire" nu este numită (ca şi cea de a „patra stare" din *Māndūkya Upanişad*), fiind inexprimabilă şi neputând fi obiectul niciunei cunoştințe distinctive; dar este lesne de înțeles că aceasta este Unirea însăşi sau „Identitatea Supremă", obținută în şi prin realizarea completă şi totală a ceea ce tradițiile numesc „Omul Universal", căci *Yogī*, în adevăratul sens al acestui cuvânt, sau „omul transcendent" (*chen-jen*) din daoism, este identic cu „Omul Universal".[21]

---

[20] De aceea, în timp ce primele două „Fericiri" aparţin domeniului confucianist, celelalte două aparţin daoismului.

[21] Această identitate este, de asemenea, afirmată în teoriile esoterismului musulman despre „manifestarea Profetului".

CAPITOLUL XXIV

STAREA SPIRITUALĂ A UNUI YOGĪ : „IDENTITATEA SUPREMĂ"[1]

Revenind la starea unui *Yogī* care, prin Cunoaştere, este „eliberat din timpul vieţii" (*jīvan-mukta*) şi a realizat „Identitatea Supremă", vom cita mai departe din Śankarāchārya[2] iar ceea ce el spune, arătând posibilităţile cele mai înalte la care fiinţa poate ajunge, va servi în acelaşi timp drept concluzie acestui studiu.

„*Yogī*, al cărui intelect este perfect, contemplă toate lucrurile ca rămânând în el însuşi (în propriul său «Sine», fără nicio diferenţă între exterior şi interior) şi astfel, prin ochiul

[1] Capitolul anterior se numeşte „*La Délivrance selon les Jainas*"; având în vedere cele precizate în nota de la finele capitolului zece, referitor la absenţa capitolului despre buddhism, precum şi legăturile – presupuse sau reale – pe care doctrina jainismului o are cu buddhismul, am considerat oportun, fiind încurajat şi de lipsa acestui capitol din ediţiile ulterioare, să nu îl introducem în prezenta traduce-re.

[2] *Ātmā-Bodha*. – Reunind aici diferite pasaje din acest tratat, nu ne-am impus în aceste extrase să urmăm riguros ordinea textului; de altfel, în general, urmarea logică a ideilor nu poate fi exact aceeaşi într-un text sanscrit şi în traducerea într-o limbă occidentală, datorită diferenţelor care există între anumitele „moduri de gândire" şi asupra cărora noi am insistat în alte împrejurări.

Cunoaşterii (*Jñāna-chakśus*, expresie care ar putea fi redată cât se poate de exact prin «intuiţie intelectuală»), percepe (sau mai degrabă concepe, dar nu raţional sau discursiv, ci printr-o luare la cunoştinţă direct şi un «asentiment» imediat) că toate lucrurile sunt *Ātmā*.

El cunoaşte că toate lucrurile contingente (formele şi celelalte modalităţi de manifestare) nu sunt altceva decât *Ātmā* (în principiul lor), şi că în afară de *Ātmā* nu este nimic, lucrurile fiind diferite în mod simplu (conform unui cuvânt vedantin) prin desemnare, accident şi nume, aşa cum uneltele pământeşti primesc diferite nume, cu toate că nu sunt decât diverse forme de pământ[3]; şi astfel el percepe (sau concepe în acelaşi sens ca mai sus) că el însuşi este orice lucru (căci nu există un alt lucru care să fie o fiinţă în afară de el însuşi sau decât propriul «Sine»)[4].

Când accidentele (formale şi celelalte, cuprinzând manifestarea subtilă ca şi pe cea grosieră) sunt suprimate (neexistând decât în mod iluzoriu, în aşa fel încât nu sunt nimic în raport cu Principiu), *Muni* (luat aici ca sinonim al lui *Yogī*) intră cu toate fiinţele (care nu mai sunt diferite de el însuşi) în Esenţa care pătrunde totul (şi care este *Ātmā*)[5].

---

[3] A se vedea *Chāndogya Upaniṣad,* Prapăthaka 6, Khanda 1, Śruti 4-6.

[4] Notăm că Aristotel, în Περί Ψυχής, declară în mod expres că „sufletul este tot ceea ce cunoaşte"; se poate observa o apropiere destul de clară în această privinţă între doctrina aristoteliciană şi doctrinele orientale, în pofida rezervelor pe care le impune diferenţa de puncte de vedere; dar această afirmaţie, la Aristotel şi la continuatorii săi, pare a fi pur teoretică. Trebuie deci să admitem faptul că toate consecinţele acestei idei de identificare prin cunoaştere, în ceea ce priveşte realizarea metafizică, au rămas nebănuite de occidentali, cu excepţia, cum am spus, a anumitor şcoli propriu-zis iniţiatice, neavând nici un punct de contact cu tot ceea ce poartă în mod obişnuit numele de „filozofie".

[5] „Deasupra totului este Principiul, comun tuturor, conţinând şi pătrunzând totul, a cărui Infinitate este atributul propriu, singurul prin care Îl putem desemna, căci nu are nume propriu" (*Huang-zî*, cap.XXV; trad. P. Wieger,

El este fără calităţi (distincte) şi fără acţiune[6]; nepieritor (*akśara*, nefiind supus disoluţiei, care nu are efect decât asupra multiplului), fără voinţă (aplicată la un act definit sau la împrejurări determinate); plin de Beatitudine, imuabil, fără formă; etern liber şi pur (neputând fi constrâns, nici atins sau afectat într-un mod oarecare de un altul decât el, deoarece acest altul nu există, sau cel puţin nu are decât o existenţă iluzorie, în timp ce el însuşi este în realitatea absolută).

El este ca Eterul (*Ākāśa*), care este răspândit pretutindeni (fără diferenţiere) şi care pătrunde simultan exteriorul şi interiorul lucrurilor[7]; este incoruptibil, nepieritor; este acelaşi în toate lucrurile (nicio modificare neafectându-i identitatea), pur, impasibil, inalterabil (în imutabilitatea sa esenţială).

El este (conform chiar termenilor vedantini) «Supremul *Brahma*, care este veşnic, pur, liber, singur (în perfecţiunea Sa absolută), neîncetat plin de Beatitudine, fără dualitate, Principiu (necondiţionat) al întregii existenţe, cunoscător (fără ca această Cunoaştere să implice în vreun fel distincţia dintre subiect şi obiect, ceea ce ar fi contrar „non-dualităţii"), şi fără sfârşit».

El este *Brahma*, după posedarea căruia nu mai există nimic de posedat; după desfătarea cu Beatitudinea căruia nu mai există fericire care să poată fi dorită; şi după Cunoaşterea căruia nu mai există cunoaştere care să poată fi obţinută.

El este *Brahma*, care înainte de a fi văzut (cu ochiul Cunoaşterii), nici un obiect nu este contemplat; cu care fiind identificat, nicio modificare (cum ar fi naşterea sau moartea) nu mai este încercată; care fiind perceput (dar nu ca un obiect perceptibil printr-o facultate oarecare), nu mai este

[6] Cf. „non-acţiunea" din tradiţia extrem-orientală.

[7] Ubicuitatea este luată aici ca un simbol al omniprezenţei, în sensul în care am folosit acest cuvânt mai înainte.

nimic de perceput (deoarece orice cunoaştere distinctivă este de acum depăşită şi anihilată).

El este *Brahma*, care este răspândit pretutindeni, în totul (deoarece nu există nimic în afară de El şi totul este cu necesitate conţinut în Infinitatea Sa)[8]: în spaţiul intermediar, în ceea ce este deasupra şi în ceea ce este dedesubt (adică în ansamblul celor trei lumi); cel adevărat, plin de Beatitudine, fără dualitate, indivizibil şi etern.

El este *Brahma*, afirmat în *Vedānta* ca absolut distinct de ceea ce pătrunde (şi care, dimpotrivă, nu este deloc distinct de El, sau cel puţin nu se distinge decât în mod iluzoriu)[9], neîncetat plin de Beatitudine şi fără dualitate.

El este *Brahma*, «prin care (potrivit *Vedelor*) sunt produse viaţa (*jīva*), simţul intern (*manas*), facultăţile de senzaţie şi de acţiune (*jñānendriya* şi *karmendriya*), şi elementele (*tanmātra* şi *bhūta*) care compun lumea manifestată (atât în ordinea subtilă cât şi în cea grosieră)».

El este *Brahma*, în care toate lucrurile sunt unite (dincolo de orice distincţie, chiar principială), de care depind toate actele (şi care este, El însuşi, fără acţiune); de aceea El este răspândit în totul (fără diviziune, dispersie sau diferenţiere de nici un fel).

El este *Brahma*, care este fără mărime sau dimensiuni (fiind necondiţionat), fără întindere (fiind indivizibil şi fără părţi), fără origine (fiind etern), incoruptibil, fără înfăţişare, fără calităţi (determinate), fără desemnare sau vreun caracter.

El este *Brahma*, prin care toate lucrurile sunt luminate (participând la esenţa Sa conform treptelor lor de realitate),

---

[8] Reamintim aici textul daoist pe care l-am citat anterior mai pe larg: „Nu întreba dacă principiul este în aceasta sau în aceea; El este în toate fiinţele..." (*Huang-zî*, cap.XXII; trad. P. Wieger, pag 395).

[9] Reamintim, de asemenea, că această ireciprocitate în relaţia lui *Brahma* cu Lumea implică în mod expres condamnarea „panteismului", ca şi a „imanentismului" sub toate formele.

a cărui Lumină face să strălucească soarele şi toate corpurile luminoase, dar care nu este luminat de lumina acestora[10].

El îşi pătrunde propria Sa esenţă eternă (care nu este diferită de Supremul *Brahma*) şi (simultan) el contemplă Lumea întreagă (manifestată şi non-manifestată) ca fiind (de asemenea) *Brahma*, aşa cum focul pătrunde adânc o bilă de fier incandescent, şi (în acelaşi timp) se arată el însuşi în afară (manifestându-se simţurilor prin căldură şi luminozitate).

Brahma nu seamănă deloc cu Lumea[11] şi în afara lui *Brahma* nu există nimic (căci dacă ar fi fost ceva în afara Lui, El nu ar putea fi infinit); tot ce pare a exista în afara Lui nu poate fi (în acest fel) decât în mod iluzoriu, ca aparenţa apei (mirajul) în deşert (*marū*)[12].

Din tot ceea ce este văzut, din tot ceea ce este auzit (şi din tot ceea ce este conceput de o facultate oarecare), nimic nu există (cu adevărat) în afară de *Brahma*; şi prin Cunoaştere (principială şi supremă), *Brahma* este contemplat ca singurul adevărat, plin de Beatitudine, fără dualitate.

Ochiul Cunoaşterii contemplă pe adevăratul *Brahma*, plin de Beatitudine, pătrunzând totul; dar ochiul ignoranţei nu Îl descoperă, nu îl percepe, aşa cum un om orb nu vede lumina sensibilă.

«Sinele» fiind luminat prin meditaţie (când o cunoaştere teoretică, deci încă indirectă, îl face să apară ca şi cum ar

---

[10] El este „Cel prin care totul este manifest, dar care nu este el însuşi manifestat prin nimic", conform unui text pe care l-am citat deja mai înainte (*Kena Upaniṣad*, Khanda 1, Śruti 5-9).

[11] Excluderea oricărei concepţii panteiste este reiterată; în prezenţa unor afirmaţii atât de clare, nu mai este nevoie să explicăm erorile de interpretare care au loc în Occident.

[12] Cuvântul *marū* derivă din rădăcina *mri*, „a muri"; desemnează toate regiunile sterile, lipsite complet de apă şi în special un deşert de nisip, al cărui aspect uniform poate fi luat drept suport de meditaţie, pentru a evoca ideea de nediferenţiere principială.

primi Lumina dintr-o sursă alta decât el însuşi, ceea ce este încă o distincţie iluzorie), apoi arzând de focul Cunoaşterii (realizând identitatea sa esenţială cu Lumina Supremă), este eliberat de toate accidentele (sau modificările contingente) şi străluceşte în propria sa splendoare ca aurul ce este purificat în foc[13].

Când Soarele Cunoaşterii spirituale se înalţă în cerul inimii (adică în centrul fiinţei, care este desemnat ca *Brahmapura*), el risipeşte întunericul (ignoranţa ascunzând unica realitate absolută), pătrunde totul, cuprinde totul şi luminează totul.

Cel care a făcut pelerinajul la propriul «Sine», un pelerinaj în care nu există nimic referitor la situaţie, loc sau timp (şi nicio împrejurare sau condiţie particulară)[14], care este pretutindeni[15] (şi totdeauna în imutabilitatea «eternului prezent»), în care nu se simt nici căldura, nici frigul (nici o altă impresie sensibilă sau chiar mentală), care oferă o fericire permanentă şi o eliberare definitivă de orice tulburare (sau de orice modificare); acela este fără acţiune, cunoaşte toate lucrurile (în *Brahma*) şi obţine Beatitudinea Eternă."

---

[13] Am văzut mai înainte că aurul este el însuşi de natură luminoasă.

[14] „Orice distincţie de loc sau de timp este iluzorie; conceperea tuturor posibilităţilor (cuprinse sintetic în Posibilitatea Universală, absolută şi totală) se face fără mişcare şi în afara timpului" (*Lie-zî*, cap.III; trad. P. Wieger, pag.107).

[15] În acelaşi fel, în tradiţiile esoterice occidentale, se spune că adevăraţii Rozacrucieni se reuneau în Templul Sfântului Duh, care este pretutindeni". – Rozacrucienii despre care este vorba nu au, bineînţeles, nimic în comun cu multiplele organizaţii moderne care au luat acelaşi nume; se spune că, la scurt timp după Războiul de Treizeci de Ani, au părăsit Europa şi s-au retras în Asia.

Cuprins

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II București
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.l.***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
tel./fax 021.211.32.60; tel. 021.212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com